

الحَقَائِدُ النِّسْفِيَّةُ

تأليف

البيات أبي غنص عمر بن محمد النسفي

مشرح

المعلمة مسعود بن عمر بن
عبد الدين النفازي
المتوفى سنة ٧٩٢ هـ

دار الكتب والوثائق القومية - القاهرة
الطبعة الأولى
تأليف محمد النسفي

وبهامشه حاشية المولى مصلح الدين مصطفى الكستلى المتوفى سنة (٩٠١) احدى وتسعمائة على شرح العقائد وتليهما حاشية المولى احمد بن موسى الخيالى المتوفى (٨٦٠) على الشرح المذكور وبهامشها وحاشية الفاضل الشيخ رمضان البهشتى المتوفى (٩٧٩) اسكنهم الله تعالى فى بحبوحة جنانه

طابع و ناشری

قرعی یوسف ضیا

{ معارف نظارت جلیله سنك في ۱۳ صفر سنه ۲۲۳ و في ۵ نيسان سنه ۳۲۱ تاريخي و ۱۹۳ و ۱۱۹۸ نورولي و خستنا ۱۰ سيله طبع اولنشدور }

مكتبة كلية الآداب - الأعظم

درس‌سازان 251.2

شرکت صحایف عثمانیه - مطبعه سی - چپرلی طاش جوارنده

نومبر - ۵۲



حاشية الكستلي على شرح العقائد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن وجب له الوجود * كما وجب له السجود * أفاض به الجود * ففاض عنه كل
 موجود * على ما شرح صدرى لعقائد لاسلام * رحقائق الشرائع والاحكام * والصلوة
 ازكى ما كان * على اشرف من وجد في بقعة الامكان * وعلى آله البررة الكرام * وصحابته
 الخيرة العظام * ما لأت الفور بالغور * وتلا لأت النور في الدور * وبعد * فهذا عقد
 من الفرائد * علقته على شرح العقائد * للعلامة مسعود التفتازاني * اسعده الله بفوز
 الاماني * نظمته باقتراح جمع من الاخوان * وخلص الخلال * واعتنى بهذا الكتاب *
 من هو بمنزلة الباب * من اولى الابواب * اكل الوري * واكرم من فوق الثرى * لم ير
 ولم يرو من يدانيه في الفضائل * ولم يسم ولم يسمع من حوى مثل معاليه في الاوائل *
 بواذر بديته نهاية افكار الفضلاء * ونواذر كلمته بضاعة مصانع الخطباء * لا يذكر
 فن الاوله فيه قدم راسخ * ولا يسمع رأى الاو محكم رأيه له ناسخ * لو فاضله ابن سينا *
 لفضله مهينا * ولو عاصره سبحانه وائل * لاسمع بفصاحته من قائل * ولو خطب يوما
 لفاظ * قس بن ساعدة قبل ان فاض * واو كان اياس في زمنه * لما ذكر الناس من زكنه *
 ولو ساجله حاتم في منامته * لسجل حتما على غباوته * ولو بارزه عمرو بن هند *
 لبرز عمرو في معرض فسه * قدوة للطائفتين * اعيان الالة * واركان الدولة * واسوة
 في الفضيلتين * ما يقضى بالقوة النظرية * وما يبتنى على القوة العملية * باسط بساط الامن
 والامان * ما هدمه اعدا العدل والاحسان * صاحب الاعظم * والملك المعظم بدر الدنيا
 والدين * فتح الملوك والسلطين * لازال مسعودا * وكاسمه محمودا * ولحوز الالة
 ركنا ركينا * وليضدك حصنا حصينا * واعلام العلوم تعلو بمن عنايته على فرق
 الفرقدين * والوية الولاية تسمو بحسن كفايته الى سمك السماكين * وظهر كفه منهلا
 مورودا يزدحم عليه شفاء الصناديد والاقيل * وبطن كفه سماء هائلا يستنزل منه
 شآبيب المنى والآمال * فلقد عم العام * باشمل الانعام * ولقد خص الخاص * باجل
 الاختصاص * لكن الزمان الظلوم * والدهر العسوف القسوم * قد عاقني

عن الاستسعاد بخدمته والاكتحال بترية عتبه * ولم يحظني من جزيل نواله * وجيل افضاله
واسباله * الاشفا من جرف هار * لايسد ثلم خار منهار * ولا يشعب صدع بال ذي
انكسار * فكنت برهة من الزمان * واما مديدا ابلاني فيه الجديدان * انحزن حيننا
واتأسف * واتأوه طورا واتلهف * واتمل بلعل وليت * واتمل حالي بهذا البيت
(شعر) * وبدر اضاء الارض شرقا ومغربا * وموضع رجلي منه اسود مظلم * واجيل
نظري في واحد من العمل * ينظمني في سلك حصانة من الخدم والخلول * وكان
التفكر يكدي والتدبر لا يجدي * لئلا من الشان * وارتفاع المكان * مع ما في من اتضاع
المال * وعدم اتساع المجال * حتى هداني الله تعالى لتسويد هذه الاوراق * وان
لم يكن مما لاق بنظره اوراق * لكن المرجو من سعة ساحة كرمه وفسحة باحة محاسن
شيمه * ان يعصمني عن مواضع زلله * وينفض الطرف عن مواقع خلله * ويعذرنى
فيما لم يصب فيه سهمي * وان لم يصل الى تحقيقه فهمي * فاني لقصور

باعي عن امر التصنيف
مقر * وعلى هذا الاعتراف
ماحييت مصر * على ان
الامر لله يفعل ما يريد *

شرح عقائد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله

وينقص من خلقه ما يشاء * ويزيد * وهو المسئول لنيل الرشاد * ومنه المبدأ واليه المعاد * وها
انا اخوض في المقصود * باذلا كنه المجهود (قوله بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله) بدأ
كتابه بالبسملة وعقبها بالحمدلة اقتداء بالكتاب المجيد المفتتح بالتسمية والتحميد وعلا
بالأثر المأثور والخبر المشهور كل امر ذي بال لم يبدأ فيه باسم الله فهو ابتداء وكل امر ذي
بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجزء ومعنى بدأ الامر ذي البال باسم الله ان تصدر به
وتجمله بادىء بدء وتعمل اول عمل تعمله ذكره فنعقبه بياق عمك على ما هو الشائع
المتبادر من بدء الشيء بالشيء وقد نص عليه العلامة في الكشف ووقع عليه عمل اهل الحل
والعقد من عهد رسول الله الى يومنا هذا ولهذا قالوا ان بين ظاهري الحديثين تعارضا اذ
العمل باحدهما يفوت العمل بالآخر فالبراء للصاق مشله في قولك باداء واقسمت
بالله فان البدء لصق باسم الله لصوق الداء بالرجل والتم باسم بالله ولا يجوز حملها على الاستعانة
اذ هي انما تتصور في الامور التي لها شأن وخطر من حيث ان الحديث أفاد انها
خداج ناقص لا يعتد بها شرعا وان تمت حسا ما لم تصدر باسم الله فكان بمنزلة آلة
يستعان بها في اتمامها واما البدء في محقرات الامور فلا يتصور فيها ذلك لتامها بدونه
حسا وشرعا تيسيرا على العباد وصونا لذكر الله تعالى عن الابتدال ولا على الملايسة لانباء

الملايسة يفيد تلبس فاعل الفعل الذي وقع في حيزه او مفعوله ليجرورها حال تلبسه بذلك الفعل كما في قولك خرج زيد بعشيرته واشترت الرحى بادواتها فيكون المعنى وجوب تلبس الفاعل بذكر اسم الله حال تلبسه بعمل اول جزء من الامر المشروع فيه فيفوت المعنى المراد على انه قد لا يمكن ذلك في بعض الافعال كالاكل والشرب مثلا ومنشأ الاشتباه ما قيل من ان تعلق اسم الله بالفعل المقصود في قول القائل باسم الله تعلق الاستعانة او الملايسة فظن ان الحال في لفظ الحديث على ذلك حتى قيل لا تعارض بين الحديثين اذ يمكن الاستعانة في عمل واحد بامرين وكذا صور مثل ذلك في التلبس بارتكاب التعسف ثم الآية الكريمة المبتدأ بها كتاب الله تعالى بيان لمعنى الحديثين وكيفية العمل بها حيث وصف الله فيها اثناء التيمن باسمه بكونه معطيا لجلال النعم ودقايقها فاتي بالحمد الذي هو الوصف بالجميل قبل الفراغ من امر التسمية فظهر ان التسمية لكونها ذكر الذات يجب تقديمها بوجه ما على الحمد الذي هو ذكر الوصف قدر ما يندفع به ضرورة امتناع الجمع بينهما في البدء فيكون البدء بالحمد اضافيا قريبا من الحقيقي واما جعل الابتداء امرا

عرفيا ممتدا فلا يخفى ما فيه وقد اجيب عن حديث التعارض

المتوحد بجلال ذاته وكال صفاته *

بوجوه اخر غير طائلة لانطيل الكلام بذكرها (قوله المتوحد بجلال ذاته) « المقدس » اي المستبد به من توحيد فلان برأيه اي تفرد به والمراد بجلال ذاته تنزهه عن سمات النقصان وغير ذاته تعالى لما فيه من وصمة الامكان لا يخفى عن النقصان واصل تفعل فيه ان يكون بمعنى استفعل كأن المتوحد برأيه طلب استبداده به ولم يرض بشركة غيره له ثم شاع فاستعمل في كل من انفرد بشئ وحله على معنى التكلف ثم جعله من قبيل تحم الحليم اي باغ اقصى جهده في قول الحلم ليفيد ضربا من المبالغة وجعل الباء في بجلال ذاته للملايسة من ضيق الفطن في معرفة اللغة حتى أبدع بعضهم لتفعل ههنا معنى هو الصيرورة من غير صنع ومثله تحجر الطين وفسره بانه صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير وقال ومنه التكون والتولد ولم يشهد بصحة ما ذكره نقل ولادل عليه استعمال وتحجر الطين لم يثبت من العرب بل المستعمل عندهم استعجر الطين ومعناه تحول الفاعل الى اصل الفعل فان الطين تحول حجرا ويعبر عن هذا المعنى بالصيرورة نعم يستعمل عند الحكماء والاطباء تحجر الماء وتحجر المادة ويريدون به حصول اصل الفعل للفاعل على تعمل وتدرج كافي تجرع وتعلم ومنه تكون وتولد (قوله وكال صفاته) اراد صفاته الثبوتية ويقال لها الصفات الحقيقية وهي التي يتبادر اليها الفهم عند اطلاق الصفات في عرفهم مثل العلم والقدرة والارادة وكما لها دوامها وعمومها وعدم تناهيها على ما ستقف عليها ولا شك ان صفات

المخلوقين عارية عن هذا الكمال فيكون تعالى متوحدا به (قوله المتقدس) أي المتطهر والمتنزه والجبروت مثل العظموت في الوزن وقريب منه في المعنى يقال فيه جبروت أي كبر وأراد بنعوت الجبروت صفات الافعال والشوائب الادناس والاقذار من الشوب بمعنى الخلط والسمات جمع سمة مصدر وسمت الشيء إذا أثرت فيه بكى استعملت فيا حصل بالوسم ثم شاعت في كل علامة وفي عطف السمات على الشوائب مبالغة في وصف افعاله تعالى بالاحكام والاتقان والعراء عن وجوه الخلل والنقصان (قوله والصلوة) لما كانت سعادة الدارين منوطة بمعرفة الاحكام الشرعية والعمل بها وكان أخذها من جهة النبي صلى الله تعالى وسلم ووصوله إلينا من جهة آله واصحابه رضوان الله عليهم صارت الصلوة عليه اصالاة وعليهم تبعاً من روادف حده تعالى فلا جرم اردفه بها والساطع الظاهر الجلي من سطع الصبح ارتفع والبيئة الحجة الواضحة ولا يبعد ان يكون المراد بالبينات آيات القرآن وبالحجج ماعداها من المعجزات وفي افراد الساطع وجع الحجج دلالة على ان الحجج مع تعددها في ذاتها بجمعها معنى السطوع ويشملها بطريق التواطؤ ولو ادعاء وكذا

الحال في واضح البينات
وضمير الحجج والبينات
راجع الى النبي ورجوعه
الى الله كما توهم بعيد في اللفظ
ركبك في المعنى لان اضافة

المتقدس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته
* والصلوة على نبينا * محمد المؤيد بساطع حجه وواضح
بيناته * وعلى آله واصحابه * هداة طريق الحق ووجهاته
* وبعد * فان مبنى علم الشرائع والاحكام *

المشتق وما في معناه انما هي باعتبار مفهوم المضاف فيكون المعنى ح المؤيد بحجج الله أي الدالة على الوهيته والمقصود انه عليه السلام مؤيد بالحجج الدالة على نبوته فيختل الكلام ولا يتضح المرام وفي وصف الآل والاصحاب بهداة طريق الحق ووجهاته اشارة الى وجه الصلوة عليهم وان طريق الحق محتاج الى من يحميه ويذب عنه ففيه رمز الى مباحث الامامة فتلخص لك مما سلف انه ضمن خطبته الاشارة الى مقاصد الفن على الترتيب المتبر فيه من مباحث الذات واقسام الصفات والنبوة والامامة رعاية لبراعة الاستهلال (قوله وبعد فان مبنى الخ) اما ان يكون معطوفا على ما قبله عطف قصة على قصة والجامع ان ما سبق تمهيد للتصنيف وهذا بيان لسببه والعامل في الظرف ما يفهم من السياق من مثل اقول او اعلم والامر جار على ما سبق اليك ودخول الفاء مبنى على توهم اما الاجراء للموهم مجرى المحقق واما ان يكون مفصولا عنه فصل الخطاب وهو نوع من الاقتضاب قريب من التلخيص وامامة قدرة والفاء من قرأها ودالة على مكانها وهي العاملة في الظرف والواو مزينة تعويضا عن صورة اما وتزيننا للفظ ولا يجوز الجمع

بينها وبين اما وما وقع في عبارة المفتاح من قوله واما بعد فان خلاصة الاصلين فليس من الاقتصاب في شيء بل ذلك فذلكه للمسبق وضبط اجالي بعد بيان تفصيل بمنزلة ان يقال وبالجملة والواو فيه للعطف وفائدة اماناً كيد مضمون الكلام واستدراار اصفاء السامع وتفصيل المجلد الواقع في ذهنه فتأمل (قوله واساس قواعد عقائد الاسلام) الاسلام هو الدين المنسوب الى نبينا عليه السلام وعرف الدين بأنه وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خير بالذات ولاشبهة في انه يشتمل على اعتقادات حقة واعمال سالحة والاعتقادات كما سيجي منها ما يقصده العمل ومنها ما يقصده نفس الاعتقاد والقسم الثاني هو المراد بعقائد الاسلام وهى قواعد له بنى هو عليها وانما كان هذا الفن اساسالها مع انها من مسائله لكونه عبارة عن الملكة التى يتوصل بها الى معرفتها وستقف على تمة لهذا الكلام وهذه القرينة اشارة الى قول صاحب المواقف في عدم نافع الفن الثالث حفظ قواعد الدين عن ان يزلزلها شبه المبطلين وبالقرينة السابقة اشار الى قوله والرابع بنى عليه العلوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤل أخذها واقتباسها

واساس قواعد عقائد الاسلام * هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام * المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام * وان المختصر المسمى بالعقائد للامام الهمام * قدوة علماء الاسلام * نجم الملة والدين عمر النفسى اعلى الله تعالى درجته فى

وذلك لانه ما لم يثبت صانع قادر مرسل للرسل منزل للكتب لم يثبت كتاب ولا سنة وما يتفرع عليها من العلوم الشرعية كالتفسير

والحديث والفقه وقد تحقق بما قررنا ان اضافة القواعد الى العقائد بيانية وانهما متحدان «دار» بالذات متغايران بالمفهوم والاعتبار يفصح عن ذلك لفظه فى شرح المقاصد حيث عرف الكلام بانه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الادلة اليقينية ثم قال وهذا هو معنى العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية فحرم لك ان لا تركز الى شيء مما يتكلفونه فى هذا المقام ويتصرفون لتوجيه الكلام (قوله هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام) لما كان تسمية هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات لتحقق معنى اللغوى فى اغلب اجزائه واشرفها وتسميتها بالكلام لمناسبة اعتبارت بينه وبينها على ما سيجي تفصيلها جعل علم التوحيد والصفات عبارة عنها وجعل الكلام سمة لها يعرف بها وعلامة تدل عليها رعاية لهذه النكتة (قوله المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام) اشارة الى منفعة ثالثة للفن هى للطالب بالنظر الى قوته النظرية كما ان المنفعة الثانية بالنظر الى اصول الدين والاولى بالنظر الى فروعها والى غايها جمع غيب بمعنى الظلمة فذكر الظلمات مع الاوهام مجرد تفنن (قوله وان المختصر) شروع فى بيان شرف الكتاب المشروح والهمام الملك العظيم والمقصود

بيان علو درجة المص في العلوم الاسلامية تمهيدا لما هو بصدده والدين والملة متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فان الوضع الالهى المذكور باعتبار انه يدين له الناس اى يطيعه يقال له دين وباعتبار انه طريقة يسلكونها ويحتمون عليها يقال له ملة يقال طريق ممل اى محبوب مسلك وملاى الثوب اذا خطته الخياطة الاولى وجعت قطعه (قوله دار السلام) هى الجنة سميت به لان اهلها يحيى بعضهم بعضا بالسلام قال الله تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم وايضا اشرف تكملة تنال اهل الجنة سلام قولاً من رب رحيم وقيل لان من دخلها سلم من الآفات وعن قتادة رضى الله عنه ان السلام هو الله تعالى وداره الجنة فالسلام فى الوجه الاول اسم من التسليم بمعنى

التحية وفى الوجه الثانى مصدر سلم وفى الوجه الثالث يحتملها لكنه استعمال بمعنى التسليم من النقايس او بمعنى المسلم فى الاولى والعقبى (قوله يشتمل من هذا الفن على غرر الفرائد) غرة كل شىء اكرمه وهى فى الاصل بياض فى جبهته الفرس فوق الدرهم وفرائد الدرر كبارها واحدها فريد واراد بالفصول العبارات التى ينفرد كل واحدة منها

دار السلام * يشمل من هذا الفن على غرر الفرائد * ودرر الفوائد * فى ضمن فصول * هى لادىن قواعد و اصول * واثناء نصوص * هى لليقين جواهر وفصوص * مع غاية من التنقيح والتهذيب * ونهاية من حسن التنظيم والترتيب * فحاولت ان اشرحه شرحا يفصل مجلاته وبين مضمالاته * وينشر مطوياته ويظهر مكنوناته مع توجيه للكلام فى تنقيح * وتذيه على المرام فى توضيح * وتحقيق المسائل غب تقرير * وتدقيق للدلائل اثر تحرير * وتفسير للمفاهيم بتمهيد وتكثير للفوائد مع تجريد * طاويا كشح المقال * عن الاطالة والاملال * ومتجاوفا عن طرفى الاقتصاد الاطناب والاخلال * والله الهادى الى سبيل الرشاد * والمسؤل عنه لنيل العصمة والسداد

بمسئلة من مسائل اسن فهى باعتبار ما فى ضمنها وتدل عليه من تلك المسائل قواعد دين الاسلام بها قيامه وعليها بقاؤه وعطف الاصول على القواعد قريب من التفسيرى واثناء الشىء تضاعفه واحدها ثنى يقال انقذت كذا ثنى كتابى اى فى طيه واراد بالنصوص الالفاظ المستعملة فى مغايتها الوضعية المتبادرة والمراد من اليقين المتيقن اى ما شأنه ان يتيقن وفص الشىء صفوته واصله فص الخاتم يعنى ان تلك النصوص باعتبار مدلولاتها خيار المسائل التى يجب اتقانها وتنقيح الجذع تشذيبه وهو قطع ما تفرق من اغصانه ولم يكن فى لبه والتهذيب التطهير (قوله فحاولت) اشار بالقاء الى ان ما بعدها اعنى محاولة الشرح الموصوف مسيب عما قبلها من شرف الفن وجلالة قدر المختصر

والمفضل بكسر الضاد المشكل من اعضل الامر وتوجيه الكلام ابداء وجهه وذلك اذا لم يكن ظاهرا وتحقيق المسائل اثباتها بالبرهان وتقريرها ذكرها وجعلها في قرارها وتديق الدلائل تطبيقها على المدعى وتحريرها تلخيص العبارة عنها والكشف ما بين الخاصرة الى الخلف وهو اقصر الاضلاع يقال فلان طوى عن كشمه اذا قطعك كأنه اخرج ودك عن داخله ويقال طويت كشمي على الامر اذا اضمرته وسترته والتجافي التباعدا واراذا بالاطناب الزيادة على القدر الذي يتضح به المعنى المراد وبالاختلال النقص عنه (قوله وهو حسي ونعم الوكيل) ذكر رجه الله في شرح التلخيص ان جملة ونعم الوكيل عطف اما على جملة وهو حسي فهو من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية واما على حسي وعطف الجملة على المفرد وان صح باعتبار تضمن المفرد معنى الفعل لكنه في الحقيقة من عطف الانشاء على الاخبار ولم يرد بما ذكره ان هذا العطف غير صحيح بل غرضه التنبيه على انه لا بد له من تأمل لتوجيهه وتعمل تصحيحه ولقد صرح بذلك فيما نقل عنه حيث اقول المقصود بذلك بيان الواقع لا الاعتراض ويؤيده استعماله في تراكيبه ووجه العطف الاول بعض المحققين بان قدر في المعطوف مبتدأ

بقرينة ذكره في المعطوف عليه وجعله خبرا عنه

وهو حسي ونعم الوكيل

بالتأويل المعروف في وقوع الانشاء خبرا للمبتدأ فصار جملة اسمية خبرية « اعلم » معطوفة على مثلها بلا محذور ووجه العطف الثاني بان لا يضمن المفرد المعطوف عليه معنى الفعل فلم يكن في قوة الجملة فلم يلزم عطف الجملة الانشائية على الجملة الخبرية بل على المفرد وقال لا محذور في عطف الجملة على المفرد ولا في عكسه بل يحسن ذلك اذا روعي فيه نكتة ثم قال ولا امتناع في عطف الجملة الانشائية على الاخبارية في الجملة التي لها محل من الاعراب لكونها واقعة موقع المفردات لا عبارة لنسبتها وأيده بالنقل عن العلامة واستدل عليه بوروده في انصح الكلام قال الله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فان هذه الواو ليست من المحكي اذ لا مجال للعطف فيه الا بارتكاب تأويل بعيد لا يلتفت الى مثله بل من الحكاية فيكون الآية حجة على ما ذكرنا قال وليس هذا الجواز مخصوصا بالجملة المحكية بعد القول اذ لا يشك من به مسكة في حسن قولك زيد ابوه عالم وما اجهله وعمره ابوه بخيل وما اجوده وقد نوقش في كلامه بجعل الواو من المحكي اذ يمكن اجراء التوجيهين السابقين فيه وايضا حسن المثال المضروب من غير تقدير المبتدأ في المعطوف ثم وجوابه ان امكان الاجراء المذكور مبنى على كون حسبنا خبرا عما بعده يعرف ذلك من له دربة في معرفة اساليب الكلام

(وقد صرح)

وقد صرح به المعترض في توجيهه اجراءه ومبنى ذلك الكلام على انه مبتدأ وما بعده خبره كما هو الظاهر المناسب للمقام على ان المبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدأ على الخبر مطلقا في الكلام البليغ وعند خوف اللبس في مطلق الكلام . فان قلت قد ذكر الادباء ان اضافة كلمة حسب غير معرفة اما لكونه بمعنى الفعل ولهذا تقول مررت برجل حسبك فجملة صفة وهذا عبد الله حسبك فتصبه حالا . قلت غاية ذلك انها لا تعرف في بعض المواضع بناء على التأويل المذكور وقد صرحوا بكونه مبتدأ في مثل بحسبك زيد وهو شائع في كلامهم قال الشاعر . بحسبك في القول ان يعلموا بانك فيهم غنى مضرة . وفي الحديث بحسب ابن آدم اكالات يقمن صلبه الحديث وما يدل على ذلك دخول ان عليه قال الله تعالى فان حسبك الله واما المثال فتقديره زيد عالم الاب وجاهل جدا وعمر وبنخيل الاب وجواد في النهاية وحسنه امر ذوقى يدرك ولا يوصف ولا يمكن اقامة البرهان عليه فلماذا حال معرفته على المسكة على ان تقدير المبتدأ فيه لا يغني عن تأويل في الخبر وارتكاب يغني عن تقدير المبتدأ ثم انه صحح العطف المذكور تارة بجعل المعطوف عليه لانشاء التوكل فيكون من عطف الانشاء على الانشاء فعاد الاشكال الى عطفه على ما عطف عليه على انه مخالفة للظاهر من غير دلالة وتوجيه للكلام بما لا يرضاه

صاحبه وبعد الاتيا والتي فهو انشاء لطلب الكفاية

اعلم * ان الاحكام الشرعية

لما ذكره واخرى بجملة من قيل عطف القصة على القصة اذ لا يعتبر فيه اتحاد الجمل المتعاطفة خبرا وانشاء بل في الغرض المسوق له الكلام لكن التحقيق ان القصة عبارة عن جمل متعددة متسقة سبقت لغرض من الاغراض فاذا عطف على مثلها فالمحفوظ بالذات في ذلك العطف هو المجموع من حيث هو مجموع فلا يعتبر فيه الاما هو من احواله من حيث هو كذلك ككونه مسوقا لغرض كذا بخلاف الخبرية او الانشائية العارضة للنسب المعتبرة فيما بين اطراف الجمل الواقعة اجزاء منه فانها ليست من تلك الاحوال واعتبار مثل ذلك في الجملتين وان كان مما توهمه الشارح من ظاهر كلام الكشف لكن لا تعويل عليه فهذا الكلام لا يصلح لتصحيح العطف الا ان يقصده الالتزام على الشارح بناء على ما قال من انه ردها العطف وقد يقال الواو للاعتراض لا للعطف وهذا توجيه حسن لو لا مكان الاختلاف في وقوع الاعتراض في آخر الكلام * هذا ما اردنا ذكره مما قيل في هذا المقام * وما يتعلق به من النقص والابرار * ولذيل البحث بعد طويل * وتحقيق الحق فيه يقتضى مجالا فوق مجالنا (قوله اعلم ان الاحكام الشرعية) اراد ان يذكر قبل الشروع في المقصود ما يفيد للطالب مزيد

استبصار في طلبه ويحرك من جده ونشاطه في تحصيله من تصوير الفن ووجه الحاجة الى تدوينه مع انه لم يكن في زمن عظماء الملة وسبب تسميته باسمه وحوزه لجهات الشرف ونحو ذلك لكن لما توقف تصويره على الوجه الاكمل على تقسيم الاحكام الشرعية الى قسميها وتميز كل منهما عن صاحبه بالاسم والرسم وقدعما مساس الحاجة الى التدوين لمعنى واحد وجر ذلك حاجة الى معرفة احوال الادلة وتدوينها لاجرم ادرج في كلامه تعريف الفقه واصوله وبيان الحاجة الى تدوينها لما هو المقصود و اراد بالاحكام الذنب التامة التي يكون العلم بها تصديقا وبغيرها تصورا كما صرح به في التلويح ويدل عليه سياق كلامه ايضا وبالشرعية كون العلم بها مأخوذا من الشرع توقف عليه اولا (قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل) اي يكون المقصود من معرفتها اصلاح العمل والالتيان به على وجه مخصوص يثمر سعادة الدارين سواء كان طرفاها هو العمل او شيئا من اعراضه او الهيئات اللاحقة به او لا ومن ههنا قال بعضهم موضوع علم الفرائض مع كونه من العلوم العملية الزركة ومستحقوها وان كان الا حسن ان يجعل موضوعه بل موضوع الفقه مطلقا هو العمل كما هو المشهور حتى ان وجد قضية لا يمكن ارجاع موضوعها الى العمل الابتكاف بعيد وتعسف قبيح فيجب ان يجعل ذلك من قبيل

منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها وبالثانية

المبادئ وسميت فرعية لكونها متفرعة على الاحكام الاعتقادية على ما سبق الاشارة اليه وعملية لتعلقها بالعمل واقحام لفظة الكيفية مما لا حاجة اليه

ولهذا لا يقع في عباراتهم في الاغلب ولعل فائدتها ان المستفاد من تلك « علم » الاحكام لاصل العمل بل اعمال مخصوصة معتبرة بكيفية معينة وهيئات محدودة كما اشرنا اليه (قوله ومنها ما يتعلق بالاعتقاد) اي يكون المقصود هو الاعتقاد بضمونها فقط كلاحكام المتعلقة بالتوحيد والصفات ووجه تسميتها اصلية ما عرفت من كونها مبني على الاحكام العملية واعتقادية لتعلقها به (قوله والعلم المتعلق بالاولى) اي التصديقات المتعلقة بالاحكام الشرعية العملية تسمى علم الشرائع والاحكام تسميتها بالعلم لانها معناه الاصلى و اضافتها الى الشرائع لان تلك الاحكام لا تستفاد الا من جهة الشارع بان ينصب دلائل وامارات تستخرج هي منها فيكون تلك الاحكام شرائع اي مشروعات من شرع بمعنى سن ويقال شبه تلك الاحكام بموارد الشاربة على ما هو المعنى الاصل

لشريعة والى مطلق الاحكام لما ذكره الشارح من تبادر الفهم اليها عند اطلاق الاحكام (قوله وبالثانية) اي التصديق المتعلق بالاحكام الاعتقادية واعترض عليه بأن حجية الاجماع من الاحكام الاعتقادية كما صرح به في التلويح مع انها من مسائل اصول الفقه واجيب بان ذلك لا ينافي كونها من مسائل الكلام لجواز اشتراك العالين في مسألة وفيه بحث فان موضوع اصول الفقه هو الادلة الشرعية من حيث اثباتها للاحكام وموضوع العلم لا يبين فيه فكيف يكون حجية الاجماع من مسائل علم الاصول بل الحق انها من مبادئ الكلامية اذ هو العلم الاعلى الذي ينهى اليه العلوم الاسلامية وفيه يبين مبادئها وموضوعاتها وحيثياتها والمجروح عنه في علم الاصول هي العوارض اللاحقة له في افادة الاحكام كركنه وشرطه وحكمه وسببه كما ان بحثه عن سائر الحجج من هذه الحيثية (قوله وما كانت) شروع في بيان الباعث على تدوين العالين ودفع لما يتوهم من انه من محدثات الامور واحداث

لما لم يكن في الدين وقد قال عليه السلام شر الامور محدثاتها واياكم ومحدثات الامور ومن احدث في ديننا هذا ما ليس منه فهو رد وحاصله انه ان اردت ان البحث عن دليل وجود الصانع وتوحيده والنسبة وغيرها وبالجملة عن المبدأ والمعاد بدعة ومحدث فذلك ممنوع كيف

علم التوحيد والصفات لما ان ذلك اشهر مباحثه واشرف مقاصده (وقد كان الاوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين لصفاء عقايدهم ببركة صحة النبي صلى الله عليه وسلم وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقائع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنيين عن تدوين العالين وترتيبهما ابوابا وفصولا وتقرير مقاصدهما فروعاً واصولاً) الى ان حدثت الفتن بين المسلمين وغلب البني على ائمة الدين وظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات والرجوع الى العلماء في المهمات

والقرآن مشحون به وان اردت ان الاشتغال به على الوجه المتعارف فيما يتنا كذا فسلم لكنه امر حسن قدمس اليه حاجة لم تكن في زمن الصحابة والتابعين وكذا الادلة المنصوبة والامارات الموضوعية للاحكام الفقهية كانت قائمة في زمانهم وكانت المصلحة المسماة بالفقه حاصلة لا حادهم وان لم يكن هذا الترتيب والتدوين وبالجملة فمن البدعة ماهي حسنة فان الزمان مختلف والاستعدادات متفاوتة فقد يستدعي الوقت مصلحة يجب على اهله رعايتها وان لم يكن الشأن فيما سلف ذلك (قوله لصفاء عقايدهم) علة للاستغناء عن تدوين علم الكلام وقوله ولقلة الوقائع مع ما عطف عليه علة للاستغناء عن تدوين علم الفقه قدمهما على ما علل بهما لا للتخصيص اذ لا يناسب المقام على ما لا يخفى بل ليقبل الذهن الحكم الماعل هما اذا اورد عليه من غير توقف ولان تنظيم الكلام على احسن النظام وتنسيقه

على اكل الانتظام يقتضى هذا التقديم كما يظهر للناظر العارف بأساليب الكلام (قوله فاشتغلوا بالنظر والاستدلال) لاستحصا المقاصد الكلامية وضبطها وتدوينها والمراد الاشتغال بها على الوجه المتعارف فيما يتنا من تحرير الدلائل وتلخيص المقاصد والقدمات اصفاء قرائحهم كانوا يستخلصون المقاصد من مقدمات مقنعة ويستيقنونها اما بطريق الحدس واما بطريق الاستدلال من غير تكلف في تحريرها وتطبيقها على القوانين (قوله والاجتهاد والاستنباط) لاستخراج الاحكام الفقهية وضبط ما يحضر عندهم وقت الاستنباط واثبات ذلك في الكتب لينتفع بها من بعدهم اما المقلد فيطبق علمه عليها فيما ين له في الاغلب واما المجتهد فيقف منها على مظان الاجتهاد ووجوه الاستنباط فيسهل طريق الوصول الى مقاصده ويكون ذلك بمنزلة الارشاد له على ان العلوم انما تتكامل بتلاحق الافكار وحقائق الاحوال انما تنجلي بعد تصادم الآراء

(قوله وسموا ما يفيد الخ) اي سموا الملكة التي حصلت لهم من تتبع المآخذ وتأمل الموارد مع معرفة مواقع الاجتهاد وشرائط الاستنباط فتمكنوا بها من معرفة جميع الاحكام العملية

فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والاصول وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسائل بادلتها وايراد الشبه بأجوبتها وتبيين الاوضاع والاصطلاحات وتبيين المذاهب والاختلافات (وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه ومعرفة احوال الادلة اجمالا في افادتها الاحكام باصول الفقه ومعرفة العقائد عن ادلتها بالكلام)

عن ادلتها ولو بعد حين (قوله ومعرفة احوال الادلة اجمالا) أي سموا ملكة حصلت لهم من تتبع اللغة واستعمالات العرف والشرع واحوال دلالات العقل والنقل حتى تهيأوا المعرفة احوال جميع الادلة الشرعية في افادتها الاحكام على وجه الاجمال تهيؤا اما (قوله ومعرفة العقائد) اي وسموا ما يفيد معرفة العقائد من الملكة الحاصلة من ضبط المقدمات الصحيحة العقلية والنقلية مع معرفة وجوه الاستدلال حتى اقتدروا على معرفة العقائد عن ادلتها هذا ما يدل عليه ظاهر كلامه ويوافقه صريح كلامه في شرح المقاصد وههنا ابحاث الاول ان كل واحد من التعريفات الثلاثة منقوضة بمجموع الملكات الثلاث لصدق كل واحد منها عليها لا يقال المراد الملكة الواحدة وهذه ملكات لانا نقول تلك الملكات اذا اجتمعت في شخص واحد صارت حالة بسيطة هي مبدأ للعلوم الثلاثة وحالها في ذلك حال الهيئة التأليفية على ان الملكة لو تعددت بتعدد متبوعها او تابعها من العلوم لكان لكل

علم عبارة عن ملكات متعددة فلم يصح تقييد الملكة بالوحدة وجوابه ان المراد بما يفيد في تعريف كل علم ماله نوع اختصاص بافادة معرفة معلوماته فلا نقض الثاني انه يلزم مما ذكر ان من حصل له الملكات المذكورة ولم يحصل له معرفة شيء من مسائل العلوم الثلاثة بالفعل كان عالما بها بالفعل وفساده ظاهر وجوابه منع حصول تلك الملكات من غير حصول معرفة شيء من المسائل نعم لا يقتضى معرفة الجميع ولا فساد فيه وتحقيق المقام ان العالم بكل صناعة بالحقيقة من عرف جميع مسائلها وللانسان بالنسبة اليه ثلث مراتب . الاولى تهيؤ له تهيؤا تاما بان يحصل عنده مبادئ باسرها مع ما يتوقف عليه استخراجها منها وتسمى هذه المرتبة بالنسبة الى ذلك العرفان عقلا بالملكة . الثانية استحضاره اياه بالفعل بان ينظر في مبادئه ويحصله منها مشاهدا اياه ويسمى عقلا مستفادا بالقياس اليه . الثالثة ان يحصل له ملكة استحضاره بعد غيوبته متى شاء من غير تجشم كسب جديد وتسمى عقلا بالفعل واسمى العلوم وضعت وضعا اوليا بازاء ما يضاف اليه من انفس العلوم اعني التصديقات المتعلقة بمسائلها لكنهم لما وجدوا مسائل بعض العلوم كعلم الفقه جزئيات متفرقة وقضايا متباينة لا يضبطها ضابط ولا يحصرها عدو حد بل تتكثر بتكثر الوقائع وتزايد حسب تزايد الحوادث فلا يرجى حصول معرفتها باسرها بالفعل لاحد بل مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام لها اقاموا ملكة استنباطها لكونها مبدءا قريبا لها مقامها فسموها باسمها ووجدوا بعضها آخر منها شأنها غير ذلك بل مسائلها قضايا معدودة واحكام مضبوطة كعلم الكلام مثلا لكن التصديقات المتعلقة بها اعني العقل المستفاد امر لا يتيسر دوامه لنا بل كما يوجد يفقد وكما يحصل يزول أجروا ما هو ملاك الامر فيه اعني ملكة استحضاره مجراه وسموها باسمه ثم انهم ربما تسامحوا فاطلقوا اسمى العلوم في بعض الاستعمالات على مسائلها كما اذا قيل فلان يعلم الفقه للدلالة الظاهرة بين العلم والمعلوم ثم شاع ذلك وذاع حتى صارت اسماء لها ايضا فتلخص لك من ذلك ان اسمى العلوم تطلق على المراتب الثلاثة المذكورة وعلى مسائلها فالاشارة الى تسمية كل منها باسم من الاسامى تقوم مقام الاشارة الى تسمية ماعداها به ايضا لكنه لما كان الحاصل للانسان الباقي معه مدة حياته من العلوم اما ملكة الاستنباط او ملكة الاستحضار حتى انه لا يراد بقولنا فلان فقيه او متكلم غيرها أشار ههنا الى تعريفها وصرح بتسميتها بعد ما اشار الى تسمية انفس التصديقات كما هي الاصل فيما سلف فاذا تحققت هذا فلنرجع الى المقصود فنقول ان اريد بالملكة المذكورة الاستنباط كما هو الواجب في علم الفقه جعل ذلك عبارة عن اقصى ما يرجى حصوله للانسان منه ومبالغ من بذل جهده في تحصيله وتضي

وطره عنه فكيف يتوهم حصوله بدون معرفة شيء من مسائله وبالجملة فالاستعداد التام لكل الذي اقيم مقام معرفة الكل مما تقضى العادة بامتناع حصوله بدون معرفة كثير منه وان اريد بها ملكة الاستحضار كما هو الظاهر في الاصولين فالامر اظهر لان الشارح قد صرح بجواز كون المراد منها ملكة الاستنباط في علم الكلام واذا جاز ذلك فيه ففي الفقه اجوز بل نقول كلامه ههنا لا يخفى عن الاشعار به في الاصولين لكنه موضع تأمل الثالث ما قيل من ان سياق الكلام اعنى قوله عن تدوين العليين وترتيبهما ابوابا وفصولا الخ يأبى عن حل ما يفيد على الملكات فان اريد بذلك ان التدوين وكذا ما بعده لكونه عبارة عن جمع الالفاظ المرتبة الدالة على المسائل وادراكاتها بل عن اثبات القوش الدالة عليها لا يتعلق بالا بمسائل وادراكاتها لانها الموجدتان في العبارة والكتابة لا الملكات فيجب ان يكون التسمية والتعريف لاحدهما لا الملكات يرد عليه ان كلامه لم يشعر بان التسمية بازاء المدون ويكفي في انتظام كلامه ان يكون معناه ان العلوم كانت حاصلة للاوائل لكن لم يعتنوا بتدوينها وتبويبها

لان عنوان مباحثه

وتميز كل واحد منها باسم خاص اعنى اغنام

عن ذلك ولما زال ذلك المعنى ومست الحاجة الى ما ذكر دونها من بعدهم وسموا ما هو «كان» حاصل لهم وقت التدوين بالفعل كما كان حاصلًا للسلف وبه يعدون علماء كما هم عدوا باسمي مخصوصة ووضعوا كلامها بازاء نوع منه على انك عرفت ان بيان تسمية كل واحد مما سمى باسم العلم يجري مجرى بيان تسمية ما عدا به لشهرة حال هذه التسمية فيما بينهم على الوجه الذي سلف تحقيقه ثم ان جعل المسمى والمعرف انفس المسائل مما ياباه قوله يفيد معرفة كذا لان القول بان المعلوم مفيد لعلمه مما لا يتقوه به محصل والقول بان المسائل لكونها مقرونة بادلتها تفيد مطالعتها معرفتها وقياس ذلك على قولنا خبر الرسول يفيد كذا مشعر بان المراد بالمسائل الالفاظ الدالة عليها ولم يرد اطلاق اسم العلم عليها في شيء من استعمالاتهم وكذلك يأبى جعلهما عبارة عن ادراكاتها اذالشي لا يفيد نفسه والتحمل لتصبحه باعتبار «غايرة ما بين الشيء ونفسه» بان يقال ثبوته من حيث انه وصف من الاوصاف يفيد ثبوته من حيث هو هو على عكس قولنا ثبوت العلم لزيد ثبوت صفة كمال تكلف بارد لا يلتفت الى مثله لاسيما في التعريفات وبعد ظهور الوجه الصحيح او بان المراد الفقد عبارة عن معرفة الاحكام العملية على وجه كلي غير متعلق بشخص دون شخص وهي مفيدة لمعرفة على وجه جزئي متعلق بشخص دون شخص لو لم استقامته في الفروع فلا يتصور مثله في الاصولين على ما يخفى (قوله لان عنوان مباحثه)

اي في كتب القدماء ثم غير العنوان وبقى الاسم بحاله (قوله ولان مسئلة الكلام كان اشهر مباحثه) فسمى الكل باسم اشهر اجزائه وكان التسمية كانت بعلم الكلام ثم اكتفى بالمضاف اليه كما في شهر رمضان ويمكن ان يقال لما كان كلام الله تعالى موضوعا لبعض مسائله وقد كثرت النزاع في مباحثه سمي بالكلام لمجرد هذه المناسبة (قوله ولانه يورث قدرة على الكلام) فسمى به تسمية للسبب باسم المسبب ووجه آخر ان نسبة هذا العلم الى العلوم الاسلامية كنسبة علم المنطق الى الفلسفة فسمى بالكلام المرادف للمنطق تقيها على هذا المعنى لكن نفع الكلام بطريق الفيض والاحسان ونفع المنطق بطريق الخدمة والآلية وكأنه نبه على ذلك بايقاع المخالفة

اللفظية بين الاسمين ولعله تركه لبغده ومن توهم ان مآل الوجهين واحد فقدسها (قوله ولانه اول ما يجب من العلوم) يعني ان الكلام سبب لتعليم العلوم وتعلمها فكان سببا لها في الجملة وعلم الكلام اول علم يجب ان يعتنى بشانه لانه اساس المشروعات ولان اول الواجبات اعنى معرفة الواجب تعالى منه فحين اعتنى بامره اطلق عليه اسم الكلام اطلاق اسم السبب

كان قولهم الكلام في كذا وكذا لان مسئلة الكلام كانت اشهر مباحثه واكثرها نزاعا ووجدنا لا حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة ولانه اول ما يجب من العلوم التي انما تعلم وتعلم بالكلام فاطاق عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطبق على غيره تميزا ولانه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا فيستد افتقاره الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم ولانه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ماعده من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام ولانه لا يتناهى على الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة لسمعية اشد العلوم تأثيرا في القلب وتغلغلا فيه فسمى بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح

على المسبب كما يقال فلان اكل الدم ثم لما اعتنى بشانه دون سائر العلوم لم يطلق عليه هذا الاسم وان جاز اطلاقه عليه للوجه المذكور تميزا له عن غيره فصار علمه (قوله ولانه انما يتحقق بالمباحثة) وذلك لتموضه ودقة مسلكه وعظم الخطر في امره فان الوهم يلابس العقل في مبادئه والباطل يشاكل الحق في معانيه فيذبني ان يعتنى فيه بأخذه من افواه الرجال ولا يكتفى بالتأمل في المآخذ ومطالعة الكتب المصنفة واما امتناع تحصيله بهما كما يفهم من ظاهر الشرح فغير ظاهر ولهذا لم يذكر هذا الوجه في شرح المقاصد (قوله ولانه لا يتناهى على الادلة القطعية)

يريد ان المقبر في مسأله هو اليقين فلا بد من اقامة البرهان عليها بخلاف العلوم العملية فان الظن كاف فيها فيكتفى فيها بالامارات (قوله هذا هو كلام القدماء) اي الملكة التي لها اختصاص باقادة العقائد الدينية عن ادلتها اليقينية هو العلم الموسوم بالكلام عند

القدماء فيكون المذكور في كتبهم هو العقائد الدينية وما يتوقف بيانها عليه من غير تعرض لازيد من ذلك (قوله ومعظم خلافاه) اي مسأله الخلافية (قوله ونفي الصفات القدسية اي الموجودة القائمة بذاته تعالى وقد وافقوا فيه الفلاسفة) قوله الاول يثاب بالجنة لان الثواب حق مستحق على الله تعالى يستحقه المطيع بطاعته (قوله والثاني يعاقب بالنار) لان العقاب جزاء للمعصية يجب على الله تعالى اقامته (قوله والثالث لا يثاب ولا يعاقب) اذ لا حق له ولا عليه قيل اما ان يدخل الجنة فيثاب او النار فيعاقب اذ ليس في الآخرة الا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير واجيب بانه لو

هذا هو كلام القدماء ومعظم خلافاه مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة في باب العقائد وذلك لان رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري بقران مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وشبه المعتزلة بين المتزلتين فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم سمووا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القدسية ثم انهم توغلوا في علم الكلام وتشبهوا باذيال الفلاسفة في كثير من اصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري رحمه الله عليه ~~لهذا~~ ابي على الجبائي ما تقول في ثلاثة اخوة مات احدهم مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا فقال الاول يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب وقال الاشعري فان قال الثالث يارب امتي صغيرا وما أبقيتني الى ان اكبر فلو من بك واطيعك فأدخل الجنة فقال يقول الرب اني كنت اعلم منك انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا فقال الاشعري فان قال الثاني يارب لم لم تمتني صغيرا لئلا اعصى لك فلا أدخل النار ماذا يقول الرب فهمت الجبائي وترك الاشعري مذهب واشتغل هو ومن تبعه بابطال رأي المعتزلة واثبات ما ورد به السنة ومضى عليه الجماعة

سلم صدق المنفصلة فلا يستلزم دخول الجنة الثواب ودخول النار العقاب « فسموا » ومعنى كونها داري ثواب وعقاب ان الثواب والعقاب لا يكونان الا فيهما ولا يخفى عليك ان الظواهر من الكتاب والسنة قد تظاهرت على ان دخول النار جزاء الكفر والمعصيان والامة

قد اجتمعت عليه فالصواب الاقتصار على ان دخول الجنة لا يستلزم الثواب (قوله فسموا اهل السنة والجماعة) قال رحمه الله المشهور من اهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطارهم الاشاعرة اصحاب ابي الحسن علي بن اسماعيل بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله ابن بلال ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله عليه السلام اول من خالف ابا علي الجبائي ورجع عن مذهبه الى السنة اى طريق النبي عليه السلام والجماعة اى طريقة الصحابة وفي ديار ما وراء النهر الماتريدية اصحاب ابي منصور الماتريدي تلميذ ابي نصر العياضي تلميذ ابي بكر الجرجاني صاحب ابي سليمان الجرجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني من اصحاب الامام ابي حنيفة وماتريد قرية من قرى سمرقند قال وبين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين لا ينسب احدهما الآخر الى البدعة والضلالة (قوله ثم لما نقلت

الفلسفة) هي الحكمة وعرفوها بانه علم يبحث فيه عن احوال اعيان الموجودات على ماهي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ولها اقسام ثلاثة لان الموجود ان كان مستغنيا عن المادة في الوجود الخارجي

فسموا اهل السنة والجماعة ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها وهم جرا الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين وبالجملة هو اشرف العلوم لكونه اساس الاحكام الشرعية

والذهني فالعلم الباحث عن احواله يسمى الالهى والفلسفة الاولى والا فان احتاج اليها في الوجودين فعلمه يسمى الطبيعي وان احتاج اليها في الوجود الخارجي دون الذهني فهو العلم المسمى بالرياضى ولما كان مبني على الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات واحوالها على وجود المحدث واحواله لاجرم شارك العلم الالهى والطبيعى في كثير من المباحث لكن لما كان نظر العقل في الكلام مقتفيا اثر هدام وفي الفلسفة مكتفيا بما هو اهـ وقع الخلاف بين العلمين فيما ضلت في بواديه او هامة * وزلت في مباديه اقدامه * وصار تلك الاوهام * شبهاء على قواعد الكلام * فاوردتها المتكلمون * ليبينوا ما فيها من الخلل * ويثبتوا العقول القاصرة عن الزلل * ولما كان لها ارتباط ببعض آخر جر ذلك الى ادراجه وهم جراحى خاضوا في الرياضيات وهذا العلم الذى ادرج فيه معظم الطبيعيات والرياضيات هو الفن الموسوم بالكلام فيما بين المتأخرين تحول اليه

كلام القدماء شيئا فشيئا فكما اتفق الاختلاف في تدوين مسأله وقع في تعيين موضوعه فقال بعضهم هو ذات الله من حيث صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا وقال بعضهم هو ذات الله من حيث هي وذات الممكنات من حيث استنادها اليه تعالى وقال بعضهم هو الموجود بما هو موجود ويمتاز عن الالهى بكون البحث فيه على قانون الاسلام وجعله صاحب المواقف هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية وههنا نكتة اخرى لابد من التنبيه عليها وهى انه قد انقذ لك مما سلف ان المقصود من تدوين علم الكلام هو ضبط العقائد الدينية ومن تدوين علم الفقه هو التهيؤ لمعرفة الاحكام فقد لا يكون المحمولات في مسائلها اعراضا ذاتية لشيء واحد او اشياء متناسبة مطلقا او من جهة واحدة فلا بأس ان لا يكون

واحدهما موضوع معين يبحث عن اعراضه الذاتية على الوجد المعروف وانما يلزم ذلك في العلوم الحكمية حيث اراد علماءؤها ضبط احوال الموجودات بقدر الطاقة البشرية فجعلوا كل طائفة من تلك الاحوال متعلقة بشيء واحد او اشياء متناسبة تناسب يعتد به مطلقا او من جهة واحدة علما على حدة تفرد بالتدوين والتعليم فجاءت علومهم متميزة بموضوعاتها وكذا الحال

ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية وغاياته الفوز بالسعادات الدينية والدينية وبراهينه الموجع القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية وما نقل عن السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو للمتعب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد الى افساد عقائد المسلمين والخائض فيما لا يفتقر اليه من غوامض المتفلسفين والافكيف يتصور المنع عما هو اصل الواجبات واساس المشروعات ثم اكان مبنى الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع وتوجيه صفاته وافعاله ثم منها الى سائر السمعيات ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض وتحقيق العلم بهما ليتوصل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الاهم فقال

في العلوم الادبية فاذا امنت النظر في الاقوال الموردة لتعيين موضوع الفن فوجدت فيها « قال » قولاشافيا ومنها عن شوب الكدر صافيا فليس فيه كثير بأس فتدبر لا اصابك من يؤس (قوله رئيس العلوم الدينية) لنفاذ حكمه فيها (قوله وغاياته الفوز) فان الاعتقادات الحققة مثمرة للسعادة بالذات وبما يقتضيه من عمل الصالحات (قوله وبراهينه الموجع القطعية) لما عرفت من ان الواجب في مسأله هو اليقين وانه لا يكتفى فيها بالظن والتخمين (قوله فانما هو للمتعب في الدين) جعل المنع عن الاشتغال بعلم الكلام مقصورا على اربع طوائف الاولى من هو متعصب بقصد به

تروج مذهبه فيحرم لذلك تحقيق الحق في مطالبه . والثانية من لم يرزق فطنة تفي
بتحصيل اليقين فنظره في مبادئه ينضى الى التشكيك في قواعد الدين فعليه ان يتسم بسمة
العاجز * ويتدين بدين العجائز * والثالثة من هو معوج في الدين * مخطى طريق اليقين *
فقرضه من الاشتغال بمقاصده * التمكن من ابطاله وورده * والرابعة من يتوغل في الخوض
في الحكمة فيقع في ظلمات الفلسفة * فربما يعجب بفكره ورأيه والحق من ورائه (قوله قال اهل
الحق) قيل اراد به اهل السنة والجماعة عبره عنهم ترغيبا في سلوك سنتهم والاقتداء بسنتهم
لكنه رحمه الله اشار بالاقتصار على تفسير معنى الحق الى انه ليس المراد به طائفة مخصوصة
بل المراد هو التعريض بان المخالف في هذه المسئلة مبطل لا يعاباه اصلا وبه يظهر
ضعف ما توهم من ان مقول القول جميع ما ذكر في الكتاب على انه مع بعده في نفسه
مما ياباه قول المص فيما بعد والا لهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل
الحق (قوله ولما الصدق) لما بين معنى الحق وموارد استعماله ومقابله وكان الصدق

قريبا منه في اغلب
استعمالاته مفسرا بما فسر
به الحق ومستعملا
في الموارد المذكورة كان
مظنة ان يتردد السامع هل
هما مترادفان وهل بينهما
تفاوت في الاستعمالات
وان مقابله ماذا فاور دكلمة

(قال اهل الحق) (وهو الحكم المطابق للواقع) يطلق
على الاقوال والعقائد والمذاهب باعتبار اشتغالها
على ذلك (ويقال به الباطل) واما الصدق فقد شاع
في الاقوال خاصة (ويقال به الكذب) وقد يفرق بينهما
بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق
من جانب الحكم فعنى صدق الحكم مطابقته للواقع
ومعنى حقيقته مطابقة الواقع اياه (حقايق الاشياء ثابتة)

اما ازالة لتردده وتفصيلا للمجمل الواقع في ذهنه فذكر ان بينهما تفاوتا في الاستعمال بان
استعمال الصدق في الاقوال اكثر من استعماله في الموارد الاخر واستعمال الحق في الكل على
السواء وان مقابله هو الكذب عرفا وبه ظهر انهما مترادفان ولا تفاوت فيما بينهما غير ما ذكر
ولهذا قال وقد يفرق بينهما (قوله ومعنى حقيقته مطابقة الواقع اياه) اي كونه بحيث
يطابقه الواقع وحاصل ما ذكره من الفرق ان الحكم المطابق للواقع له صفتان اعتباريتان
كونه مطابقا بكسر الباء فيقال له الصدق لانه الاصل الذي يجب اعتباره ويوضع الاسم
بزائه فان الاقرب الى الطبع ان يجعل الواقع اصلا ويقاس اليه الحكم الذي يتعرف حاله
ركونه مطابقا للواقع بفتح الباء ويقال له الحق بالمعنى المصدري لانه في الاصل بمعنى
المحقق والحكم في هذا الاعتبار جعل اصلا ثابتا حتى قيس اليه الواقع والصفتان

متلازمان لما علم ان صيغة المفاعلة للمشاركة بين الاثنين (قوله حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو) جمل الحقيقة بمعنى الماهية ولم يعتبر في مفهومها معنى التحقق لانه المناسب للسباق وفسرهما بما يعنى الكلى والجزئى وتقديم الظرف للتخصيص اى به وحده لا مع غيره فخرج بذلك جزء الماهية وخرج بقوله هو هو الفاعل فان الشيء يكون به موجودا لا هو هو وخرج بتكرار الضمير الناطق بالقياس الى الحيوان فانه بالناطق وحده يصير انسانا لكن المراد ما به وحده يصير انسان انسانا لا غير فظهر بما ذكرنا انه لا حاجة الى ان يقال جميع ما به الشيء هو هو لخراج الجزء وان تكرير الضمير لا بد منه (قوله بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض) فان كل عارض سواء كان غير لازم اولاز ما بينا او غيره فقد يمكن ان يتصور تقرر الوجود لمعرضه خارجا وذهنا من غير ان يتقرره وجود وان كان هذا المتصور محالا في نفسه بخلاف نفس الماهية والذاتيات فانه لا يمكن ان يتصور تقرر الوجود لشيء خارجا وذهنا من غير ان يتقرر وجود ماهيته او ذاتياته هناك فان التصور والمتصور محالان ههنا يظهر ذلك بالتأمل الصادق وتوهم بعضهم ان معنى كلامه

(حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو كالحيوان الناطق للانسان) بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض (وقد يقال ان ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية) ومع قطع النظر عن ذلك ماهيته

انه يمكن تصور الانسان بدون تصور عوارضه ففقد التصور ولكنه اذا التصور بالوجه يمكن بدون التصور للذاتيات ايضا فورد عليه ان

بعض العوارض اعنى اللوازم اليبينة لا يمكن تصور معروضه بدون « والشيء » تصوره فاجاب اولابا ذكره بعضهم من جواز كون المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم على وجه الاخطار فيمكن تصوره بدون في الجملة وثانيا بان تصور الملزوم غير زمان تصور اللازم فان ذلك الزمان وبين ذلك بان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لاسبب موجب له والالماجاز بقاؤه مع زواله وانت مع استغنائك عن هذه التكاليف بما قدم لك من الوجه الصحيح يجب ان تعلم ان انفكاك تصور اللازم عن تصور الملزوم يهدم قاعدة اللزوم البتة وعدم كونه سببا موجبا لا يقتضى كونه معدا ولا وجوب تقدمه بالزمان ولو كان معدا لما جاز مجامعته على ان من اللوازم ما لا يتم تصور ملزومه الا بتقدم تصوره كاحد المتضايفين بالنسبة الى الآخر ومنها ما لا يتصور ملزومه الا بتقدم تصوره كالملكات بالنسبة الى اعدامها (قوله وقد يقال ان ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه) اى في ضمن افراده حقيقة فعلى هذا الاصطلاح لا يقال حقيقة العتقاء بل ماهيته بخلاف الاصطلاح السابق (قوله وباعتبار تشخصه هوية) فيكون الهوية بمعنى الشخص وهذا هو الاكثر

حقيقة شيء
ما لا يتصور
الشيء
هوية الشيء

وقد يستعمل بمعنى الشخص وبمعنى الوجود الخارجى ايضا (قوله والشئ عندنا الموجود)
 اى هما متساويان صدقا واما انه هل هما مترادفان فذكر الشارح ان كلامهم متردد
 فى ذلك والمحققون على انه لا ترادف بينهما الا ترى ان الممكنات محتاجة فى وجوداتها
 الى غيرها وغير محتاجة فى شئيتها فان كل شئ شئ فى حد ذاته وان لم يتصور غيره
 اصلا ولهذا يوصف الماهيات بالوجوب والامكان نظرا الى وجوداتها ولا يوصف
 بهما بالنظر الى شئياتها ويفيد حمل الوجود دون الشئية فالامر الخارجى باعتبار تقرر
 فى الخارج يقال له موجود وباعتبار امتياز فيه عما عداه وصحة انفراده بالاحكام يقال
 انه شئ والمعتزلة لما اعتقدوا تقرر الاشياء فى الخارج منفكة عن الوجود صح عندهم
 امتياز الممدومات وانفرادها بالاحكام فى الخارج فاعترفوا بشئيتها (قوله معناها بديهي

التصور) هذا هو المشهور
 فيما بين الجمهور من الحكماء
 وانتكلمين قالوا وهذا
 الحكم ايضا بديهي خلافا
 للامام فانه تصدى لاثباته
 بالبرهان ومنهم من تصدى
 تعريف مفهوم الوجود
 زعم انه بانه كسبي ومنهم
 من قال بامتناع تصويره
 (قوله فان قيل) حاصله

(والشئ عندنا هو الموجود والثبوت والتحقيق) والوجود
 والكون الفاظ مترادفة معناها بديهي التصور فان قيل
 (فالحكم بثبوت حقايق الاشياء) يكون لغوا بمنزلة قولنا
 الامور الثابتة ثابتة (قلنا المراد به ان ما نعتقد حقايق الاشياء
 ونسميه بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض
 امور موجودة فى نفس الامر) كما يقال واجب الوجود
 موجود وهذا الكلام ربما يحتاج الى البيان وليس مثل
 قولك الثابت ثابت ولا مثل قوله دانا ابو النجم وشعري شعري
 على ما لا يخفى

ان الوجود اما مرادف للشئية او لازم لها فالحكم بالوجود على ما علم اتصافه بالشئية
 لغو وملخص الجواب ان اتصاف ذات الموضوع بعنوانه وان كان الاصح انه يجب
 ان يكون بالفعل لكن لا يجب ان يكون ذلك بحسب الامر نفسه بل يكفي فى ذلك
 فرض العقل كذلك وهذا شان ما نحن بصدده فانا لما نظرنا الى العالم شاهدنا امورا
 متقررة بحسب الظاهر متميزة بالاسماء والاحكام فاعتقدنا انها اشياء فمن نتوجه
 الى تلك الامور نستحضرها بلفظ الاشياء بناء على ذلك الاعتقاد الذى هو فى الحقيقة
 عبارة عن الفرض العقلى ونحكم عليها بالوجود فى نفس الامر وظاهر ان ذلك حكم
 مفيد بل ربما لا يكون بديهي فيحتاج الى بيانه واثباته بالبرهان كما سيصرح بذلك قوله
 نجزم بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان ومثله قولنا واجب الوجود
 موجود فانا لما قسمنا المفهوم بحسب القسمة العقلية الى ما يقتضى ذاته وجوده

اوعدمه اولا يقتضى شيئا منهما حصل عندنا مفهوم يقتضى ذاته وجوده فرضا فنعبر عنه بلفظ واجب الوجود ونحكم عليه بالوجود الخارجى ونحتاج فى اثباته الى البيان وليس مثل قولك الثابت ثابت اذ لم يعهد لنا شئ مفروض الاتصاف بالثبوت حتى نعبر عنه بلفظ الثابت فتحكم عليه بالثبوت فى نفس الامر فالقهوم من لفظ الثابت ما اتصف بالفعل فى نفس الامر فيكون الحكم لغوا وليس مثله ايضا قوله انا ابو النجم بالنسبة الى من يعرف انه مسمى بذلك الاسم ولا قوله وشعرى شعرى فان اتصاف ذات الموضوع فيهما بوصفه بالفعل بحسب نفس الامر لكن ليس اراء من محولهما مفهومه الظاهر بل ما يدل عليه بحسب الشهرة من كمال الفضل ونهاية البلاغة وبعده * لله درى ما احسن صدرى * تنام عيني وفؤادى يسرى * مع الفاريت بارض قنر * ولقد كشفنا بتوفيق الله عن حقيقة الحال وجلية انقال من غير لجة ولا مجمحة فدع عنك ما قيل او يقال فاذا بعد الحق الا الضلال (قوله وتحقيق ذلك) يريد ان الحكم مختلف باختلاف العنوان وباختلاف اخذ

وتحقيق ذلك ان الشئ قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بشئ مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا اخذ من حيث انه جسم ماء كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا (والعلم بها) اى بالحقايق من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها (متحقق) وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق

اتصاف الموضوع به بحسب نفس الامر او بفرض العقل والسر فى ذلك ان كل قضية تشمل على عقدين عقد الموضوع وهو اتصاف ذات الموضوع بالعنوان وعقد المحمول وهو اتصافه بوصف

المحمول والاول يجب ان يكون معلوما مسما والثانى مجهولا مطلوبا ثم ان عقده والجواب الموضوع قد يكون مستلزما لعقد المحمول استلزما جليا فيكون الحكم لغوا وقد لا يكون كذلك بل اما لا يكون مستلزما او يكون مستلزما استلزما غير جلى فيكون الحكم اذذاك مفيدا بديها محتاجا الى امان فى تصور الطرفين فقط او مع انضمام احساس او تجربة او حدس الى غير ذلك او نظريا محتاجا الى البيان (قوله من تصوراتها والتصديق بها) اى بوجودها واحوالها اى ثبوتها لها يريد ان المراد مطلق العلم بالشئ اعم من هذه الثلاثة اذ لا دليل على تخصيصه بواحد منها كما لا حاجة اليه من بديع القول ما قيل ان اللام ههنا لاستغراق الانواع بموثة المقام وستقف على ما دعاه الى ذلك (قوله للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق) يعنى ان ضمير بها يعود الى حقايق الاشياء وهو عام مستغرق فيكون معنى الكلام العلم بجميع الحقايق تصورا لما هياتها وتصديقها بها وباحوالها حاصل لنا ولا يخفى فساد فجب ان يحمل على نوع منه هو التصديق

العلم بمقتضى
البيان
ثبوت
واجب الوجود

والتعلم بها
العلم بمقتضى
البيان

بها بقرينة المقام ولا حاجة في ذلك الى تقدير المضاف حتى يحتاج في تأنيث الضمير الى وجه سخيف كما توهم (قوله والجواب ان المراد الجنس) يعني ان المدعى ههنا ثبوت جنس الحقايق وتحقق جنس العلم بقرينة السياق على ان ما ذكره لا يستغنى عن الحمل على الجنس ايضا اذا العلم بثبوت الجميع ايضا غير متحقق وردهذا الجواب بانه لا غنى عن حمل الكلام على العلم بثبوت الحقايق اذ المقصود هو التنبيه على وجود الحقايق وتحقق العلم به حتى يستدل به على وجود الصانع فان الاستدلال لا يكون الا باقدمات المعلومة واجيب بان الكلام على توجيه الشارح يدل على تحقق العلم بثبوت الحقايق مع تصوراتها والتصديق بها وباحوالها بناء على ذلك القول البديع واقصود لا يتم بدون هذا العموم لكن المترض غفل عن وجوده ووجوبه ايضا ونحن نقول اولا مبنى هذا الجواب

والجواب ان المراد الجنس (ردا على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقايق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها) (خلافا للسوفسطائية) فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعّم انها اوهام وخيالات باطلات وهم العنادية ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعّم انها تابعة للاغقادات حتى ان اعتقدنا الشيء جوهر او فجوهر او عرضا فعرض او قديما فقديم او حادثا فحادث وهم العنادية ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوتة ويزعّم انه شاك وشاك في انه شاك وهم جرا وهم اللاادرية) لنا تحقيقا انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان والزما انه

في الجملة وان الجنس العلم المتعلق بها تحققا ردالما ذكره السوفسطائية من نفيهما رأسا ثم بيان اسباب العلم حتى يحصل عندنا ان كل ما شهدت به تلك الاسباب فهو معلوم لنا ثم تؤخذ الامور المعلومة بشهادتها مقدمات بها يتمسك في المطر وهذا هو التحقيق الذي عقد عليه الشارح حل كلام المتن فلا تكن من الخاططين خبط عشواء (قوله منهم من ينكر حقايق الاشياء) ويزعّم انه ليس ههنا ماهيات مخالفة وحقايق متميزة فضلا عن اتصافها بالوجود وانتساب بعض الى بعض على وجوه شتى بل كلها خيالات باطلات او اوهام لا اصل لها مثل ما يظهر للحالم والمبرسم والحاصل انهم كما ينكرون العلوم التصديقية والقضايا المتعلقة هي بها كذلك ينكرون العلوم التصورية والماهيات المتكشفة بها (قوله ومنهم من ينكر ثبوتها) هم لا ينكرون انفس الحقايق لكنهم ينكرون تحققها واتصافها بالوجود

في نفس الامر ويعترفون ثبوتها بالنسبة الى المعتقد حتى يقولون ان العسل مر بالنسبة الى
الممرور وحلو بالنسبة الى غيره وليس فيه اجتماع النقيضين اذ ليس للعسل وجود في نفس
الامر فضلا عن تكيفه بالكيفيتين والا ادريه امثل طريقة منهما حيث توقفوا عند
اشتباه الامر لديهم * والتباس الحال عليهم * والعنادية اسوأ حالا حيث رفضوا
الشهادات القوية والمشاهدات الجلية بشبهة فاسدة ومغلطة كاسدة وما احسن قول
من قال * وان لم يصدق في ذلك المقال * لا يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء يتخلون
هذا مذهباً ويتشعبون الى الفرق الثلاث بل كل غلط سوفسطائي في موضع غلطه (قوله
ان لم يتحقق نفي الاشياء) يريد ان لم يكن النفي وصفا مخصوصا ومعنى معيناً عارضا
للأشياء ثابتاً لها بل كان من قبيل الخيالات الفاسدة والالوهام الباطلة لم تكن الاشياء
منفية اذ المنفي هو الموصوف بصفة النفي واذا لانني فلا تصداف لشيء من الاشياء به

(ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت وان تحقق والنفي حقيقة
من الحقائق لكونه نوعاً من الحكم فقد ثبت شيء من
الحقائق فلم يصح نفيها على الإطلاق ولا يخفى انه انما يتم
على العنادية) وقالوا (الضروريات منها) حسيات والحس
قد يغلط كثيراً كالحول يرى الواحد اثنين والصفراء يرى
تجد الخوصراً ومنها بديهيات وقد يقع فيها اختلافات
وتمرض شبهة يفتقر في حلها الى انظار دقيقة والنظريات
فرع الضروريات فسادها فسادها ولهذا كثر فيها
اختلاف العقلاء قلنا غلط الحس في البعض لاسباب جزئية

فيلزم تحقق الاشياء وان
تحقق معنى النفي وتصنف به
الاشياء حتى انتفت فقد
تقرر ماهية من الماهيات
وتميز حقيقة من الحقائق
فيلزم بطلان مذهب العنادية
لانكارهم الحقائق لا العندية
اذهم لا ينكرون الحقائق بل
ثبوتها ولم يلزم ذلك مما ذكر
ولهذا كان هذا الدليل قياساً

برهاننا صالحاً لا بطلان مذهب الخصم لا لاثبات مذهبنا وهذا معنى كونه الزامياً ولا ينافي
لاماتوهموا من انه قياس جدلي مركب من مقدمات مسلمة عند الخصم وان لم تكن
مسلمة عندنا لظهور فسادها بل الخصم في هذه المسئلة لا يمكن مجادلته اصلاً بذلك الوجه
اذ لا يعترف بمعلوم كما صرح به الشارح في آخر كلامه والشبهة انما نشأت مما قيل في صناعة
الجدل انه يفيد الزام الخصم فظن ان كل ما يفيد الزام الخصم جدل مركب مما هو مسلم عنده
فتفهموا في تمام هذا الالتزام على العنادية وفي عدم تمامه على العندية ظناً منهم انه اشارة الى
ما ذكره في شرح المقاصد من ان كلام العنادية والعندية مشتمل على تناقض حيث جزموا
بصدق المقدمات التي تمسكوا بها وباستلزامها لمطلوبهم وبحقيقتها في نفس الامر وليس الامر على
ما زعموا بل ذلك الزام على الطائفتين في انكار تحقق العلم بحقائق الاشياء في الجملة وهذا الزام
على العنادية في انكار انفس الحقائق على الوجه المحرر في صدر البحث (قول والحس قد

يغلط كثيرا) نسبة الغلط الى الحسن تجوز باعتبار انه سببه كنسبة الحكم اليه وتخصيص غلظه ببعض المواضع باعتبار انه معلوم متفق عليه يؤخذ مقدمة يستدل بها على غلظه وعدم الاعتداد بشهادته فيما لم يظهر فيه غلظه اذلا شهادة لهم (قوله لا ينافي الجزم ببعض بانتفاء اسباب الغلط) فان قلت اني لنا احاطة اسباب الغلط برمتها حتى يعرف انتفاء جميعها قلت لا حاجة لنا الى معرفة ذلك بل الواجب انتفاؤها في نفس الامر وحصول الجزم بالمحسوس من بداهة العقل وما ظن من ان العقل ببديته جازم بذلك فسهو ظ (قوله والاختلاف في البديهي) جواب عن شبهة القدح في البديهيات كما ان ما قبله جواب عن شبهة القدح في الحسيات وما بعده جواب عن شبهة القدح في النظريات واما قوله وتعرض شبهة يفتقر في حلها الى انظار دقيقة فاجوابه ان ذلك

لا ينافي الجزم ببعض بانتفاء اسباب الغلط والاختلاف في البديهي لعدم الالف والحقا في التصور لا ينافي البداهة وكثرة الاختلافات لفساد الانظار لا ينافي حقيقة بعض النظريات والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا للادارية لانهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا (سوفسطاء اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف لان سوفيا معناه العلم والحكمة واسطيا معناه المزخرف والغلط) ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفيا اي محبة الحكمة (واسباب العلم) وهو صفة يتجلى بها المذكور ان قامت هي به اي يتضح ويظهر ما يذكروا ويمكن ان يعبر عنه موجودا كان او معدوما فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم

لا ينافي الجزم ببعض بانتفاء اسباب الغلط والاختلاف في البديهي لعدم الالف والحقا في التصور لا ينافي البداهة وكثرة الاختلافات لفساد الانظار لا ينافي حقيقة بعض النظريات والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا للادارية لانهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا (سوفسطاء اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف لان سوفيا معناه العلم والحكمة واسطيا معناه المزخرف والغلط) ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفيا اي محبة الحكمة (واسباب العلم) وهو صفة يتجلى بها المذكور ان قامت هي به اي يتضح ويظهر ما يذكروا ويمكن ان يعبر عنه موجودا كان او معدوما فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم

عرفه بناء على انه كسبي يمكن تعريفه لا كما قال الامام من انه بديهي ولا كما قال بعضهم من انه يعسر علينا التحصيل المباركة الكاشفة عن ماهيته واختيار هذين التعريفين لكونهما احسن ما قيل في تعريفه واكشفه عن حقيقته والاول منهما احسن من الثاني لان مفهومه في نفسه امر واضح وشيء جلي لا يحتاج في فهمه الى اضمحار وتقدير ولا الى انظار دقيقة وابحاث عميقة ويمكن تطبيقه على المذهبين المشهورين من المتكلمين في ماهية العلم والثاني لا يوافق في شيء من ذلك كما نطالعك عليه في موضعه (قوله ويمكن ان يعبر عنه) اشار به الى ان المراد بالمذكور ما صح ان يستحضر بعبارة دالة عليه وان المراد بالذكر ما هو باللسان كما هو المتبادر لاما هو بالقلب او ما هو خلاف النسيان (قوله فيشمل ادراك الحواس) وهو الموافق لما ذهب

جواب
بديهي
رضا
معلوم

اليه الشيخ الاشعري من ان ادارا كما من قيل العلم وهو المختار عند المتأخرين والجمهور على انه نوع من الادراك ممتاز عن العلم بالماهية وهو المناسب للعرف والافقة (قوله صفة توجب تميزا) لاخفاء ولاخلاف ان بين العالم والمعلوم نسبة خاصة بها صار الاول عالما للثاني والثاني معلوما للاول وتسمى التعلق والتميز فذهب جمهور المتكلمين الى ان ذلك هو العلم اذ لا دليل على ثبوت الامر الزائد فحملوه من مقولة الاضافة وفسروه بانه تميز لا يحتمل النقيض واثبت بعضهم وراء ذلك صفة حقيقية هي مبدؤه وجعل العلم عبارة عنها فصار من الكيفيات النفسانية وصار تفسيره ما ذكره انه صفة توجب تميزا اى كشفا لشيء خرج به ما عدا الادراكات لا يحتمل النقيض اى لا يحتمله ولا يجامعه بل يناهيه ويدفعه وحاصله انه لا يكون معه عند المميز احتمال نقيض المميز وتجويز وقوع الطرف المخالف له لاحالا ولا مآلا فخرج الوهم والشك والظن لان شيئا منها لا يدفع النقيض بل يجامع كل منها احتمال وقوعه راجعا او مساويا او مر جوحا وخرج ايضا اعتقاد المخطئ والمصيب اذ يجامعه تجويز وقوع النقيض ما لا لانه لما لم يكن ثابتا مستندا الى موجب جازان يزول ويحصل بدله اعتقاد النقيض بخلاف العلم فانه لا يبقى معه تجويز النقيض لافى الحال

لكونه جازما ولا فى المآل
لكونه ثابتا فيكون العلم
عبارة عن صفة ذات

(صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض) فانه وان كان شاملا
لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني

تعلق فان تعلقت بماعدا النسبة التامة تسمى تصورا وان تعلقت بهاتسمى « وللتصورات تصديقا ايجابيا ان تعلقت بوقوعها وسلبيا ان تعلقت بارتقاعها وعلى التعريف الاول يكون عبارة عن نفس التعلق وينقسم الى التصور والتصديق باعتبار متعلقه على ما عرفت وهذا توجيه لهذا التعريف وجيه وتفسير لقيوده بالقبول جدير ليس فيه ارتكاب تكلف مستبدع ولا التزام تعسف مستبشع . وتفصيل جملة ما قيل فيه . وتميز عنه من سمينه ببيان فيه يستدعى مزيد بسط للكلام * يضيق عن احاطته نطاق هذا المقام (قوله بناء على عدم التقييد بالمعاني) المراد من المعاني ما ليس من لآعيان الخارجية كليا كان او جزئيا وقدم الخلاف فى جعل الادراكات المتعلقة بالآعيان من قيل العلم فن انكره قيد التميز بما بين المعاني لاخراجها ومن قال به اطلقه لادراجه فان قلت كيف يستقيم هذا التقييد وقد يتعلق العلم بالآعيان الخارجية كما اذا علمنا بيضا مخصوصا فى محل مخصوص قبل المشاهدة وكما اذا تخيلنا بعدغية المادة قلت هذه مغلطة نشأت من اخذنا بالذات مكان ما بالعرض فان المدرك اولا وبالذات فى الصورة الاولى مفهوم كلى وفى الصورة الثانية امر خيالى والخيالى وان كان لاشيئا محضا عندنا لكن يصح تعلق العلم به لاتعلق القيام به بل تماق الوقوع عليه

وليس واحد منهما من الاعيان بل هما من قبيل المعاني لكن بمطابقتها للامر الخارجى
وكونهما وسيلة الى معرفته بوجه ما اشتبه الحال فيهما (قوله والتصورات بناء على
انها لا تناقض لها) اى لمتعلقاتها على ما صرح به فى بعض كتبه ولانه لا تناقض حقيقة
بين الادراكات الا ترى ان الايجاب والسلب مرتفعان عند الجهل والشك والمتناقضان
لا يصح ارتفاعهما كما لا يصح اجتماعهما كوقوع النسبة وارتفاعها وفى قوله على
ما زعموا اشارة الى ضعف فيه ذهابا الى المثل السائر ان زعموا مطية الكذب وقد صرح به
حيث قال ان ذلك يبطل كثيرا من القواعد المنطقية ويوجب شمول التعريف
للتصورات الغير المطابقة كما اذا تعلقت الانسان حيوانا صهالا اللهم الا ان يقال
انه ليس يتميز قال وفى اعتبار النقيض للتصور واخذ التصور العلى مشروطا
بالمطابقة وعدم احتمال النقيض ايضا لشكال ولعله اراد بتلك القواعد ما قيل من ان نقيضى
المتساويين متساويان ونقيضى المتباينين متباينان ونقيض الاعم اخص وايضا عكس
النقيض عبارة عن جعل نقيض المحمول موضوعا ونقيض الموضوع محمولا فيلزم
على ما ذكر بطلان الاحكام المتعلقة بعكس النقيض واراد بذلك الاشكال انه يلزم

وللتصورات بناء على انها لا تناقض لها على ما زعموا
لكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات هذا ولكن
ان يكون تصور الشئ
بوجه ما تصورا عليا
مشروطا بالتصديق بثبوته

له تصديقا يقينيا اذ ما لم يحصل هذا التصديق عندنا لم يحصل عدم احتمال التصور للنقيض
لكن التصديق مسبق بالتصور فالآل اما الدور او التس على انك قد عرفت
ان اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنوانى لا يلزم ان يكون بحسب نفس الامر بل
بحسب فرض العقل وهذا حق لكن الاول فى غاية السقوط اذا المحمولات فى القضايا
المذكورات ثابتة لما ارد بموضوعاتها فتكون صادقة قطعاً غاية ما فى الباب ان عقود
موضوعاتها غير ثابتة حقيقة ولا يضر ذلك فى ثبوت عقود محمولاتها على انه يمكن
ان يتفصى عنه بارتكاب تأويل وهو ظاهر ثم ان العاقل اذا انصف وتأمل حال المعلومات
التصورية نفسها مجردة عما يقارنها غالبا من وقوع نسبة ما ملحوظة معها اجالا
او ارتفاعها لم يجد بينها تنافيا وتناقضا اصلا بخلاف المعلومات التصديقية فانها
على طريقين وقوع وارتفاع اذا لاحظتهما العقل يجدهما متدافعين وجودا وعدما
البتة واما قوله بوجب شمول التعريف للتصورات الغير المطابقة فقد اجيب عنه بان
التصور لا يتصف بعدم المطابقة اصلا وتحقيق ذلك ان كل تصورا كان
او تصديقا فله ارتباط عقلى بمتعلقه لانه ظل وحكاية عنه فهو بذلك الارتباط سبب

لانكشافه عند العالم ولا يمكن ان يكون سببا لانكشاف غيره اصلا ولما كان المقصود من العلوم التصويرية هو مجرد ملاحظة ماهي ظل له وحكاية عنه ليمكن من اجراء الاحكام عليه ولا شك ان كل علم مطابق لما هو ظل له وستعرف معنى هذه المطابقة فيما بعد كان كل تصور مطابقا لمعلومه البتة بخلاف العلوم التصديقية فان المقصود منها ليس ملاحظة ماهي ظل له كائن ما كان بل الوقوف على وقوع نسبة معينة بين مفهومين معينين في نفس الامر اوارتقا عما وهما طرفا تقيض احدهما واقع والآخر مرتفع البتة وكل واحد منهما يمكن ان يتعلق به تصديق يصير سببا لانكشافه على انه هو الواقع في نفس الامر فلا جرم كان العلم التصديقي بمعرض من المطابقة وعدمها كما كان سببا لانكشاف ماهو في نفس الامر كان مطابقا وعلم ما كان سببا لانكشاف غيره يكون غير مطابق وجهلا لان كل واحد منهما انما يكشف معلومه على انه حال النسبة المعتبرة فاتضح ان كل تصور مطابق البتة بخلاف التصديقات واما تصور الانسان حيوانا صها لا فقد انكشف لك عما سبق ان لصورة الحيوان الصها الارتباط عقليا مع الفرس وافراده لا يصير سببا الا لانكشافه ولا خطا فيه اصلا لكنك اخطأت فزعمت ان المعلوم المنكشف هو الانسان فالخطأ انما هو

ينبغي (ان يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن (لخلق) اي للمخلوق من الملك والانس والجن بخلاف علم الخالق

في هذا الحكم الضمني الاجالي لا في التصور وكشفه لا يقال قد يحصل مفهوم الحيوان الصاهل في الذهن فيجمل آلة

لتصور ما يطابقه من افراد الفرس فلا كلام فيه وقد يحصل فيه ويجمل آلة لملاحظة افراد فانه الانسان فيقال مثلا كل حيوان صها ضاحك فالمحكوم عليه ههنا هو زيد وعمرو وبكر فيكون الحكم صادقا قطعا مع ان تصور الموضوع مطابق اذ لا يمكن ان يقال المتصور افراد الفرس والحكم عليها لا نأقول مفهوم الحيوان الصها ليس بسبب الا لانكشاف ما يطابقه ويصدق عليه فان حكمت على ما هو سبب لانكشافه وآلة لملاحظته فتحكمك انما هو على افراد الفرس وان حكمت على افراد الانسان وجعلت هذا المفهوم وسيلة الى ملاحظتها بناء على اعتقاد انه يطابق لتلك الافراد فاما ان الحاصل في ذهنك ليس مفهوم الحيوان الصاهل بل مفهوم آخر مطابق لتلك الافراد واما انك كنت قد تصورت افراد الانسان بوجه مطابق حتى اعتقدت وجود مفهوم الحيوان الصها لها فهنا تنقل من هذا المفهوم اليها انتقالك من اللفظ الى مسماه فذلك الوجه المطابق هو السبب لملاحظتها في الحقيقة لا هذا المفهوم وهذا هو السر في عدم اشتراط اتصاف ذات الموضوع بالوصف الغواني بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل فتدبر ولقد كشفنا بهذا الاطراب عن حقايق هي لب الالباب ودقايق تميز

القشر عن اللباب (قوله ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام) بل يجب ذلك لانه هو المتبادر من لفظ التجلي ذهابا الى المبالغة المستفادة من صيغة الفعل بالطريق الذي سمعت يشهد بذلك موارد استعماله (قوله فانه لذاته لا بسبب من الاسباب) اراد ان ذاته تعالى كاف في حصول صفة قديمة قائمة به تعالى يوجب انكشاف المعلومات له تعالى لانه كاف في نفس الانكشاف على ما يراه المعتزلة والفلاسفة فلماذا اردف قوله لذاته بقوله لا بسبب من الاسباب (قوله والا فالعقل) لما كان ملاك الامر في الادراك الانساني حسيا كان او غيره هو العقل لما سيجي من انه قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات اشتهر فيما بين الجمهور جعل العقل هو المدرك كما يقال القدرة صفة مؤثرة بخلاف الحواس وان صح اطلاق المدرك عليها باعتبار انها سبب للادراك في الجملة (قوله كالنار للاحراق) هذا مبني على ما عليه اهل اللغة من ان الادراك فعل من الافعال والمدرك فاعل والا فالعقل مبدأ القبول والنار مبدأ التأثير والايحاء على ان نسبة النفس الى ادراكاتها نسبة الفعل والتأثير عند المعتزلة اللهم الا ما كان ضروريا منها غير مقدور واما عند الاشاعرة فكما ان نسبة النفس الى ادراكاتها وسائر افعالها نسبة القبول والمحل كذلك

فانه لذاته لا بسبب من الاسباب (ثلاثة الحواس السلية والخبر الصادق والعقل) بحكم الاستقراء ووجه الضبطان **السبب** ان كان من خارج فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس **والا فالعقل** فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لانها بخلقها وابعاده من غير تأثير للحاسة والخبر والعقل والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك والسبب المفضي اليه في الجملة بان يخلق الله تعالى فينا العلم معه بطريق جرى المادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر في الثلاثة بل ههنا اشياء اخر مثل الوجدان والحس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادئ والمقدمات قلنا هذا على عادة **المشايخ** في الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة

نسبة النار الى الاحراق (قوله وانما الحواس والاخبار آلات وطرق) جعل الاخبار طرقا باعتبار انها بمنزلة الطريق في وصول العلم اليها واما جعل الحواس آلات فاما ان يكون ذلك ايضا بناء على التشبيه والمجاز او جعل الادراكات من افعالها ظاهرا على ما عرفت وذلك لان الآلة هي الواسطة بين الفاعل ومنفعله القريب في وصول اثره اليه فالآلة ماهي واسطة في صدور الفعل من الفاعل لافي قبول المنفعلة ولهذا تراهم لا يفردون بها ذكرا بل يجعلونها من تمة الفاعل ولا يبعد كل البعدان يعتبر الآلة بالقياس الى المنفعلة ايضا كما هو رأي من يجعل جملة الشرائط من تمة العلة المادية (قوله هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد

لهذا البيان توجيه
الاقتصار في المذكور
البيان المحصر
اذ ناء فتردد بين
الشيء والاشياء
محصر على واحد
تدبر بين استراد

والاعراض عن تدقيقات الغلاصة) يريدان المراد بالسبب هو المفضى في الجملة وهو غير منحصر في الثلاثة لكن الغرض الكلامي غير متعلق بتعدد انواعه و تفصيل احكامها لان غرضه الاصل هو ضبط العقائد الدينية وانما يبحث عن احوال الموجودات حسبما يحتاج اليه في ذلك بخلاف الفلاس في فان مقصوده ليس الا معرفة احوال الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر فلا يرخص له ترك النظر في شيء هو من جلتها فظهر انه ليس على المتكلم في الاعراض عن تلك التدقيقات عار وشار * ولا للفيلسوف من التعرض لها بدو خيار * وانما جعل ذلك الاقتصار من دأب المشايخ لما عرفت من ان المتأخرين خلطوا بكلامهم الفلسفيات * بل ادر جوا فيه معظم الطبيعيات (قوله عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا يشك فيها) يريد تفصيل الباعث على التعرض

عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا يشك فيها سواء كانت من ذوى العقول او غيرهم جعلوا الحواس احد الاسباب ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوه سببا آخر ولما لم تثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبدهييات والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضى الى العلم بمجرد التفات او بانضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فجعلوا السبب في العلم بان لنا جوعا وعطشا وان الكل اعظم من الجزء وان نور القمر مستفاد من الشمس وان السقمونيا مسهل وان العالم حادث هو العقل وان كان في البعض باستعانة من الحس (فالحواس) جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة (خس)

لبعض الاسباب المفضية واهمال بعضها فذكر اولا ان الحواس الظاهرة لا خفاء في ثبوتها ولا في سببيتها لبعض الادراكات ولا مجال لجعل السبب في تلك الادراكات هو العقل اثبتها في البهائم دونه فلا جرم جعلوها من الاسباب (قوله وكان مرجع الكل) اى في الاقسام الاربعة الى العقل اما رجوع البدهييات

والنظريات اليه فظ واما رجوع التجربيات والحدسيات فلاحتياج كل منهما « بمعنى » الى قياس خفي ينضم الى التجربة والحدس على انك قد سمعت ان ملاك الامر في الكل هو العقل (قوله بان لنا جوعا وعطشا) هذا من الامور المدركة بالوهم وتسمى وجدانيات وقضايا اعتبارية ولما لم تثبت الوهم عندهم نسبوها الى العقل واما ما يدركه البهائم باوهامها كادراك الشاة في الذئب معنى موجبا للنفرة وفي السمكة معنى يوجب العطف عليها فلو سلم ادراكها غير ما يناله الحس لفظ فلا يلزم ان يكون بالعقل بل يجوز ان يكون بمجرد خلق الله تعالى من غير آلة او يكون لها آلة اخرى (قوله وان كان في البعض باستعانة من الحس)

كالتجربيات فان العقل لا يستغنى في الحكم بها عن تكرار المشاهدة وكالحدسيات فان مبادئها من المشاهدات (قوله بمعنى أن العقل بالضرورة حاكم بوجودها) فان كل احد يجد من نفسه تلك الادراكات وتعلقها بالآلات المذكورة (قوله فلا يتم دلائلها على الاصول الاسلامية) فان مبناها على تجرد النفس وكون العلم بحصول الصورة وانه لا يجوز ارتسام صورة المادى في المجرد وانه لا يكون الواحد مبدأ لاكثر من واحد وشئ منها غير مسلم عند المتكلمين (قوله بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ) هذا كلام مشهور فيما بينهم لكن الامر لو كان كذلك لما ادرك جهة الصوت وقرب مبدئه او بعده كافي للموس ولهذا قالوا وصول الهواء الى قرب الصماخ كاف

في ذلك ويمكن ان يجمع بينهما بان يقال وصول الهواء الى الصماخ وقرعه الجلدة المفروشة في مقعرها شرط في ادراك الصوت القائم بالهواء الحاصل في داخل الصماخ وخارجه بان يدرك اولا مافي الداخل ثم يتبع مافي الخارج فيدرك جهته وقربه وبعده (قوله بمعنى ان الله يخلق الادراك في النفس

بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها واما الحواس الباطنة التي اثبتتها الفلاسفة فلا يتم دلائلها على الاصول الاسلامية (السمع) وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ تدرك بها الاصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند ذلك (والبصر) وهي قوة مودعة في العصبين المجوقين اللتين تتلاقيان ثم تفرقان فتأديان الى العينين يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة (والشم) وهي قوة مودعة في الزائدتين الناتنتين من مقدم الدماغ الشبهتين بحلمتى الثدي يدرك بها الروائح

عند ذلك) بطريق جرى العادة من غير تأثير من الحاسة كما يزعم المعتزلة ولا اعداد منها ولا ارتسام صورة فيها كما يزعم الفلاسفة (قوله تتلاقيان ثم تفرقان) اما ان ينعطف النبات يمينا فينفذ الى الحديقة اليمنى او ينعطف النبات يسارا وينفذ الى الحديقة اليسرى على ما اختاره جالينوس واما ان يتقاطعا تقاطعا صليبيا على ما ذكره غيره فهذه العبارة تنتظم على كلا المذهبين (قوله وغير ذلك مما يخلق الله تعالى الخ) مثل الطرف والحجم والبعد والوضع والفرق والاتصال والعدد والسكون والملاسة والخشونة والشفيف والكثافة والظلمة والتشابه والاختلاف كالترتيب والنقش والاستقامة والانحناء والتحدب والتعمر والكثرة والقلة والضحك والبكاء والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب والارطوبية واليوسة

الجوهر ما قام
بشأنه يشغل من
المرض ما قام بغيره
لا يشغل من المرض
المرض ما دام لانه
يبرهن بغيره
بسر الدهود ولا يشغل
الجوهر من المرض
ما دام الجوهر ما دام

وكالتقرب والبعد قالوا هذه الاشياء مع ما ذكره الشارح هي الامور المنكشفة بواسطة حس البصر ولا يضر كون بعضها راجعا الى البعض ولا كون بعضها عديميا لان الغرض تعديد مطلق المبصر واما المبصر اولا وبالذات فالمشهور عند الجمهور انه الضؤ واللون فقط وما عداهما انما يدرك بواسطتهما على قياس العرض الاولى وغير الاولى والمعدود من المبصرات عند الجمهور هو المبصر اولا وبالذات (قوله بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة) عند المجاورة ولا اشكال فيه على قاعدة الاسلام واما على اصول الفلسفة فلعل ذلك الهواء

لا يخلو عن امتزاج من العناصر وتفاعل فيما بينها يقبل به مزاجا ما يستعد بذلك لقبول تلك الكيفية بل ولا يخلو في الاكثر عن مداخلة اجزاء كثيرة متخالفة من ذى الرائحة حتى ظن ان الكيفية المشمومة هي كيفية تلك الاجزاء البتة لكن الحق ان الشم يحصل بالطريق الاول ايضا (قوله بمخالطة الرطوبة اللعابية التي هي في الفم بالمطعم) فاما ان تتكيف تلك الرطوبة بكيفية المطعم وتصل الى الذائقة فيكون المدرك كيفيتها لا كيفية المطعم واما ان تصل اجزاء من المطعم

بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة الى الخيشوم (والذوق) وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي هي في الفم بالمطعم ووصولها الى العصب (واللمس) وهي قوة منبثة في جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به (وبكل حاسة منها) اى من الحواس الخمس (يوقف) اذ يطالع (على ما وضعت هي) اى تلك الحاسة (له) يعنى (ان الله تعالى قد خلق كلاما من تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى) واما انه هل يجوز او يمتنع ذلك ففيه خلاف والحق الجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلا فان قيل اليست الذائقة تدرك حلاوة الشئ وحرارته معا قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان (والخبر الصادق) اى المطابق للواقع

ببدرقة الرطوبة اللعابية الى الذائقة فيدرك كيفية تلك الاجزاء نفسها « فان » على قياس ما قيل في الشم (قوله وهي قوة منبثة في جميع البدن) اراد به جميع ظاهره اى جلده كما صرح به بعضهم واما باطنه ففيه اشياء غير حاسة كالكد والرئة والطحال والكليتين على ما صرح به في الكتب الطبية (قوله من غير تأثير للحواس) لاعلى وجه اليجاد

كما هو رأى المعتزلة ولا بطريق الاعداد على ما هو قانون الفلسفة فظهر ان المذهب عند الطائفتين منع الجواز (قوله فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه اولا تطابقه) المراد من الكلام ما هو مصطلح الادباء ولا شك ان الكلام الخبرى يدل على نسبة تامة بين شيئين معينين اعنى تصديقا متعلقا بوقوع النسبة المعتبرة بينهما اولا وقوعها والتصديق كانهت عليه ظل لمتعلقه وحكاية عنه يشاهد به حاله وبهذا الاعتبار يدل الكلام على وقوع تلك النسبة اولا وقوعها في نفس الامر وذلك اعنى حال النسبة من الوقوع والا وقوع في نفس الامر هو المراد بالخارج والواقع ونحوهما فان اريد بالنسبة في كلامه ذلك التصديق الذى يدل عليه الكلام اولا وبالذات على ما هو مختار بعض الافاضل فعنى مطابقته وعدم مطابقته للواقع في غاية الظهور وان اريد بهما يدل عليه ثانيا وبالعرض من الوقوع والا وقوع على ما يصرح به الشارح كثيرا فالحال في عدم المطابقة ايضا ظاهر لان التصديق اذا لم يكن مطابقا كان ما يشاهده ويكون آلة لملاحظته من حال النسبة غير حالها للواقع وغير مطابق له ايضا واما اذا كان مطابقا فالملاحظ به نفس الواقع والمطابقة لا

فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقا اولا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا من اوصاف الخبر وقديقالان بمعنى الاخبار عن الشئ على ما هو به اولا على ما هو به اى لاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع اولا تطابقه فيكونان من صفات الخبر فمن ههنا يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق بالاضافة (على نوعين احدهما الخبر المتواتر) سمي بذلك لما لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالى (وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواترهم)

تتصور الا بين الشئتين وغاية ما يمكن ان يقال ان تلك الحال من حيث انها مشاهدة بالتصديق ومدلوله للفظ الخبر غيرها من حيث هى هى وواقعة في نفس الامر فيفرض المطابقة بينهما بهذا الاعتبار فتدبر وتخبر (قوله اى الاعلام بنسبة تطابق الواقع اولا تطابقه) اراد بالنسبة التامة الوقوع والا وقوع اذ هو المقصود بالاعلام والتصديق فانه وان كان معما حقيقة لكن لا يلتفت الى اعلامه ولا يعتد به ولا يقال ان الخبر اعلامه وظهر من تفسيره ان المراد بالشئ هو النسبة وبما هو ملتبس به هو الوقوع والا وقوع وقديقال المراد بالشئ الخبر عنه وهو المحكوم عليه على ما هو المناسب للعرف واللغة وبما هو به ثبوت المسند له وانتفاؤه عنه قوله لانه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالى والتواتر لغة التابع واصله من الوتر يقال واترت الكتب فتواترت اى جاءت بعضها فى اثربعض وترا وترا

الخبر الصادق / مطابقة الكلام للواقع ونفس الامر
الخبر الكلام يتفق بالصدق والكذب لذاته

من غير ان ينقطع ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اى واحدا بعد واحد واصله وترى
(قوله اى لا يجوز العقل توافقه) لا قصد بطريق المواضع ولا على سبيل الاتفاق وفيه اشارة
الى ان شرط التواتر عدد شأنهم هذا لان لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد كما ذهب اليه جماعة
ولا اختلاف دينهم ونسبهم ووطنهم كما اشترط طائفة ولا وجود المصوم فيهم كما اوجبته الشيعة
ولا اسلامهم وعدالتهم كما قال به جمع ولا عبرة فيد ايضا بعدد معين مثل خمسة او اثني عشر او
عشرين او اربعين او خمسين او سبعين على ما اعتبر كل واحد منها قوم تمسك بالامسار له هذا

المطلوب وقد فصل تمسكهم
مع الجواب عنها في المطولات
(قوله ومصادقه وقوع العلم
من غير شبهة) يريد انه
ليس لبلوغ المخبرين حدا
لا يتصور تواطؤهم على
الكذب ضابط معلوم سوى
حصول العلم للسامع من خبر
هم بلا ارباب فيه ولا
اضطراب فان ذلك اثره
ظاهر يصدقه ومسبب عنه
معلوم بحقيقته (قوله والاول
اقرب) اى معنى (وان كان
ابعد) اى لفظا اما الثاني فظ
واما الاول فلان ذكره هذا
القيد على ذلك التقدير يكون
حشوا بل مفسد الاشعاره
بان العلم بالملوك الماضية
في الازمنة الخالية في البلدان الغير النائية لا بالتواتر (قوله الثاني ان العلم « كالتسمية »
الحاصل به ضروري) فان قيل ان تصور صحة ذلك وهو موقوف على استحضار الخبر
الدال عليه دأثر على السنة جمع لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل خبر شانه ذلك فهو صادق
وحكمه للواقع مطابق ولهذا ذهب الكمي وابو الحسين الى انه نظري اجيب بالمنع بل الخبر اذا
بلغ حد التواتر يعلم مضمونه قطعا من غير ملاحظة لصدق الخبر ولا معرفة ببلوغه حد التواتر

اي لا يجوز العقل توافقه (على الكذب) ومصادقه وقوع
العلم من غير شبهة (وهو) بالضرورة (موجب للعلم
الضروري كالعلم بالملوك الخالية في الا زمنة الماضية
والبلدان النائية) تحتل العطف على الملوك وعلى الازمنة
والاول اقرب وان كان ابعد ^{فاحتمل} ~~فيها~~ ان احدهما ان التواتر
موجب للعلم وذلك بالضرورة فانما نجد من انفسنا العلم
بوجود مكة وبغداد وانها ليس الا بالاخبار والثاني ان العلم
الحاصل به ضروري وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره
حق الصيان الذين لا اعتناء لهم بطريق الاكتساب
وترتيب المقدمات واما خبر النصاري بقتل عيسى عليه
السلام واليهود بتأييد دين موسى عليه السلام فتواتره ^{ممنوع}
فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن
لا يفيد اليقين وايضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز
كذب المجموع لانه نفس الاحاد قلنا ربما يكون مع الاجتماع
ما لا يكون مع الانفراد كقوة الحبل المتواف من الشعرات فان
قبل الضروريات لا يقع فيها التفاوت والاختلافات ونحن
نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود
اسكندر (والخبر المتواتر قد انكر افادته العلم جماعة من العقلاء

(بالعلم)
فان قيل ان العلم بالملوك الماضية في الازمنة الخالية في البلدان الغير النائية لا بالتواتر (قوله الثاني ان العلم « كالتسمية »
الحاصل به ضروري) فان قيل ان تصور صحة ذلك وهو موقوف على استحضار الخبر
الدال عليه دأثر على السنة جمع لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل خبر شانه ذلك فهو صادق
وحكمه للواقع مطابق ولهذا ذهب الكمي وابو الحسين الى انه نظري اجيب بالمنع بل الخبر اذا
بلغ حد التواتر يعلم مضمونه قطعا من غير ملاحظة لصدق الخبر ولا معرفة ببلوغه حد التواتر

ان خبر النصاري واليهودي ليس تواتر في اول بدعيها وانما رعايه على لسان جميع
علماء الشيعة كقولهم وبجهد ذلك افشا بين الناس في خبرهم وروايتهم فلذلك ممنوع تواتره في العلم

فان قيل ان العلم بالملوك الماضية في الازمنة الخالية في البلدان الغير النائية لا بالتواتر (قوله الثاني ان العلم « كالتسمية »
الحاصل به ضروري) فان قيل ان تصور صحة ذلك وهو موقوف على استحضار الخبر
الدال عليه دأثر على السنة جمع لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل خبر شانه ذلك فهو صادق
وحكمه للواقع مطابق ولهذا ذهب الكمي وابو الحسين الى انه نظري اجيب بالمنع بل الخبر اذا
بلغ حد التواتر يعلم مضمونه قطعا من غير ملاحظة لصدق الخبر ولا معرفة ببلوغه حد التواتر

بالفعل فضلا عن استحصال ذلك العلم من هاتين الجهتين بحصول عند العالم دليل يمكن ان يتوصل بالنظر فيه الى معرفتهما وهو حصول العلم القطعي كما اشرنا اليه (قوله فتواترهم) اذ قد قيل ان عدد النصاري المخبرين عن قتل عيسى عليه السلام لم يبلغ حد التواتر في الطبقة الاولى والوسطى على انهم لم يروا قتله رؤية صادقة بل نظروا اليه من بعيد مصلوبا فشبّه لهم وشرط التواتر الاسناد الى الاحساس التام وبلوغ عدد اليهود المخبرين عن تأييد دين موسى عليه السلام حد التواتر في كل طبقة ممنوع ولعل ذلك في الاصل من وضع بعض الاخبار صونا لرياستهم كما كانوا يكتُمون نعمت محمد عليه السلام في التورية على انه قد قيل ان بنحنت نصر قد استأصلهم وقطع عرقهم حتى لم يفلت منهم الا آحاد والشذاذ وربما يقال ان خبر النصاري واليهود وقع في معارضة القاطع وشرط التواتر ان لا يعارضه قاطع وقد تمسك في اصل الشبهة بخبر اليهود عن قتل عيسى عليه السلام والجواب بعدما عرفت ان المخبرين في الطبقة الاولى كانوا تسعة نفر دخلوا على عيسى عليه السلام فذبلوا ما فعلوا ثم اختلفوا في قتله فقال بعضهم انه اله لا يصح قتله وقال بعضهم انه قد قتل وصلب وقال بعضهم ان كان هذا عيسى فاين صاحبنا وان كان صاحبنا فاين عيسى وقل بعضهم

رفع الى السماء وقال بعضهم الوجه وجه عيسى والبدن بدن صاحبنا كذا ذكر في الكشف في تفسير قوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فعدم تحقق

كالسمنية والبراهمة) قلنا ذلك ممنوع بل قد يتفاوت انواع الضرورى بواسطة التفاوت في الالف والعادة والممارسة والاختار بالبال وتصورات اطراف الاحكام وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا كالسوفسطائية في جميع الضروريات (و) النوع (الثاني خبر الرسول (المؤيد) اي الثابت رسالته (بالعبارة) (والرسول انسان

شرط التواتر في خبرهم بين لاستدراكه (قوله كالسمنية) هم قوم من عبدة الاوثان يقولون بالتناسخ وينكرون حصول العلم بغير الحواس نسبوا الى سومنات اسم صنم معروف وله قصة معروفة والبراهمة جمع من الهند ينكرون البعثة اعجاب برهام وقد يوجد في بعض الكتب ان السمنية نسبة الى سمن والبراهمة الى برهم وهما اسمان لا كبراصنامهما (قوله والرسول انسان) جعل النبي في شرح المقاصد مرادفا للرسول وفسره بأنه انسان بعثه الله لتبليغ ما وحي اليه لكن لما دل ظاهر الكتاب على الفرق بينهما حيث قال عز من قائل وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الاية ويشهد به الحديث على ما روى انه سئل عن الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا قيل فكيف الرسل منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر جا عفيرا اشار ههنا الى الفرق بينهما بما ذكره البيضاوي من ان الرسول من بعثه الله بشريعة جديدة يدعو الناس اليها والنبي يعمد من بعثه لتقرير شرع

سابق كانبيا بنى اسرائيل قال ولذلك شبه النبي عليه السلام بانبيا بنى اسرائيل لكنه لما كان مخالفا لما ذكره في قوله تعالى في حق اسماعيل وكان رسولا نبيا من انه يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شريعة فان اولاد ابراهيم كانوا على شريعته اشار الى فرق آخر هو ان الرسول من يأتيه الملك بالوحي والنبي يقال له ولمن يوحى اليه في المنام والى آخر ذكره صاحب الكشاف ان الرسول من الانبياء من جمع الى المعجزة الكتاب المنزل عليه والنبي غير الرسول من لم ينزل عليه كتاب وانما امران يدعو الى شريعة من قبله وقد اشار اليه الشارح ايضا بقوله وقد يشترط فيه الكتاب مع رصر الى ضعفه لما قال من انه يخالف ماورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب لما روى عن ابي ذر رضي الله عنه انه سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى شيت خمسون صحيفة وعلى اخنوخ وهو ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف والتورية والانجيل والزبور والفرقان قال رحمه الله فليل الرسول من له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة ولا يخلو ايضا عن شوب

بقته الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فانه اعم والمعجزة امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول من الله (وهو) اي خبر الرسول (يوجب العلم الاستدلال الى العلم الحاصل بالاستدلال اي بالنظر في الدليل)

وقال وفي كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحي بواسطة الملك والنبي هو المخبر عن الله بكتاب او الهام او تنبيه في منام (قوله المعجزة امر)

يعم الفعل كفتق الجبل وخلق البحر والترك كالامساك عن القول المعتاد والقول «وهو» كالاخبار عن المعانيات (قوله خارق للعادة بأن يظهر اثر من امر لم يعتد ظهور مثله عن مثله كترتب ضرر شخص على عتد يعقدها ساحر خيث في خيوط وينفث عليها فان هذا الاثر وان تخلف عن هذا العمل في الاكثر لكن ربما يترتب عليه اذا صدر عن بعض العملة ببعض الامكنة في بعض الازمنة على شرائط مخصوصة اما لمجرد ارادة الفاعل المختار على ما هو قاعدة الملة والتأثير من نفسه الخبيثة مع الشرائط المعينة على ما هو قانون الفلسفة فقول من قال السحر لترتبه على اسباب كما باشرها احد يخلقه الله عقيبها ليس بخارق للعادة وان اطبق القوم عليه فرية بلامرية ولا تمسك له في جريان التعلم والتلمذ فيه اذ لا يتم به عمله (قوله قصد به) اي اراد به الفاعل وهو الله تعالى اما لانه لا فاعل غيره واما لان المعجزة شرطها ان تكون فعلة تعالى او ما يقوم مقامه على ان قصد اظهار الصدق يقتضى سابقة الصدق فخرج بهذا القيد السحر والشبهة والكرامات والارهاصات

وما يجري مجرى ذلك وان كان مثل الارهاصات والكرامات مما يمكن ان يتوصل به الى صدق دعوى النبوة ولهذا الاعتبار ربما يطلق اسم المعجزة عليهما لكن لا يصدق على شئ من ذلك انه قصده اظهار صدق مدعى النبوة فهذا القصد خاصة مطلقة للمعجزة وتتماز بها عن ماعداها والمرجع في معرفته الى وقوع العلم الضروري بصدق المدعى للمشاهد المسترشد ولا دور اذ ذلك العلم مستفاد من نفس المعجزة والعلم باعجازها مستفاد من افادتها ذلك العلم على مامر نظيره مرتين وعلى ما ذكرنا فتقيد الامر بكونه خارقا للعادة مما لا حاجة اليه ولهذا تركه صاحب المواقف واما اعتبار الرسول في تعريف المعجزة فان صح ثبوت المعجزة لغير الرسول من الانبياء فبناء على ان المقصود تعريف معجزة ديننا عليه السلام ليمسك باقواله ولهذا قل خبر الرسول دون خبر النبي (قوله وهو الذي يمكن التوصل) قيد التوصل بالامكان اذ لا يشترط في كون الدليل دليلا التوصل بالفعل بل يكفي فيه كونه بحيث يمكن من حصل عنده التوصل به اى يمكن منه ويقدر عليه من قولهم فلان لا يمكنه النهوض اى لا يقدر عليه فالامكان بالمعنى الاقوى وحاصله

ان الدليل ما يصلح لان يحمل وسيلة الى العلم بمطلوب خبرى بان يكون بينهما مناسبة مخصوصة

(وهو الذي يمكن التوصل به صحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبرى) وقيل قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر

بسيبها يستعقب النظر الصحيح في الدليل علمه بطريق جرى العادة او الاعداد او التوليد على اختلاف المذاهب وهذه الصلاحية لاتفارقه توصل به ناظر اولم يتوصل وقيد النظر بالصحيح وهو المشتمل على شرائطه مادة وصورة اذ لا يمكن التوصل بالنظر الفاسد بمعنى انه ليس في نفسه وسيلة الى العلم وان كان ربما يفضى اليه بطريق الاتفاق وخرج بقوله الى العلم الامارة فان النظر الصحيح فيها لا يفيد الا الظن وبقوله بمطلوب خبرى الماعرف وهذا التعريف يشتمل انفراد العالم والمركب كقوله كل مسكر حرام واعتراض عليه بان المدلول ربما يتوصل بالنظر الصحيح فيه الى العلم بمطلوب خبرى وجوابه ان قيد الحيثية مراد في تعريف الاضافات فالمدلول بذلك الاعتبار دليل وان كان مدلولاً باعتبار آخر (قوله قول مؤلف) القول يرادف المؤلف ويطلق على المعقول والملفوظ فقوله مؤلف ليعلق به من قضايا وخرج به المؤلف من المفردات والمركبات الغير الخبرية وبقوله يستلزم خرج الاستقراء والتمثيل وغير البرهان من القياسات فان شيئاً من ذلك لا يسمى دليلاً عندهم بل اشارة ووجه الخروج انه ليس المراد باستلزام القول المؤلف للآخر عندهم هو استلزامه

بحسب ذاته بمعنى انه اذا صدق صدق على ما اعتبره المنطقيون بل المراد استلزامه مأخوذاً على الوجه المعتبر في كونه قياساً خاصاً تحقق قول آخر في الواقع ثم ان المعتبر في مقدمات البرهان هو العلم والمقدمات المعلومة لوجوب تحققها في الواقع يستلزم تحقق قول آخر فيه بخلاف مقدمات غيره فان المعتبر فيها اما الظن او التسليم او التخيل او الشبه وشئ منها لا يستلزم تحقق متعلقه اذ لا علاقة عقلية بينه وبين شئ من الاشياء والمزوم اذ لم يجب تحققه في الواقع فكيف يستلزم تحقق اللازم فيه وحل هذا التعريف على اصطلاح المنطق بأن يراد من استلزام القول المؤلف للآخر استلزامه اياه في نفسه صدقاً وتحققاً لا يناسب المقام ومن زعم ان الدليل بهذا المعنى لا يتناول الكتاب والسنة والاجماع ومثل وجود العالم بالنسبة الى وجود الصانع فلا وجه لذكره في هذا المقام فقد اخطأ اذ شئ مما ذكره لا يفيد العلم الا اذا اخذ منه مقدمات فربت ترتيباً خاصاً فيحصل شيان نفس الشئ المنظور في احواله والمقدمات المرتبة وهذا القدر لا نزاع فيه بين الفريقين انما النزاع في ان لفظ الدليل هل وضع بازاء ذلك

الشئ ام بازاء المقدمات المرتبة (قوله فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم) اي لا قولنا العالم

(فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم وعلى الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع واما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشئ آخر فبالثاني اوفق واما كونه موجبا للعلم)

حادث وكل حادث له صانع فهذا الحصر غير حقيق فلا ينافي « فالقطع » تقسيم الدليل الى المفرد والمركب (قوله فبالثاني اوفق) اذ العلم بالمقدمات المرتبة يستلزم العلم بالنتيجة من غير تكلف ثم ان هذا التعريف لما كان تعريفاً لفظياً لم يبالغ فيه بإيراد القيود المميزة للدليل عن غيره تميزاً تاماً فلا رجة لابطاله ببطلان عكسه او طرده وتحقيقه انه قد تحقق عندنا بالتفتيش عن حال معلوماتنا ان تبين بعضها مستفاد من بعض آخر منها اما بمجرد كعرفة المقدمات المرتبة على هيئات باقية الاشكال او مع النظر فيه اوفى احواله كعرفة المقدمات الغير المرتبة ومعرفة العالم لكن لم نعرف الدليل على أي من هذين البعضين يطلق فيه بهذا التعريف على ان الدليل هو البعض الذي يلزم من العلم به أي استفاد من يقينه على الوجه المذكور العلم بشئ آخر أي تبين البعض الآخر فلا غبار عليه ومن ظن انه تعريف حقيق فتصدى اتوجيهه فقد ركب غلطاً وارتكب شططاً واما الاعتراض عليه وعلى ما قبله

بمبادئ الحدس فان كان المقصود ابطال طردهما بأن من له القوة القدسية يستحصل مطالبه عن الادلة بطريق الحدس فتلك الادلة ليست بأدلة بالنظر اليه مع صدق التعريفين عليها فجوابه ان الادلة ادلة في الواقع فلافساد في صدق التعريف عليها أو بان المبادئ التي يمكن ان يستحصل منها المطالب بطريق الحدس لا بطريق النظر ليست بأدلة ويصدق عليها التعريفان فجوابه المنع فانها لا تستلزم المطالب ولا يلزم من معرفتها معرفتها مالم ينضم اليها حدس قوى وقياس خفي وان كان المقصود ابطال عكسهما لعدم صدقهما على المبادئ بالمعنى الثاني وصدق الدليل عليها فجوابه

منع صدق الدليل عليها (قوله فلاقطع بأن من اظهر الله الخ) يريد ان المعجزة كما تدل على صدقه في دعوى الرسالة كذلك تدل على صدقه فيما يتعلق بها من الاحكام اصلية كانت اوفرعية وبهذا القدر يتم المقصود وهنا واما صدقه في سائر اخباره فسيأتى بيانه فيما بعد (قوله في التيقن اي عدم احتمال النقيض) هذا هو المعنى الاصل

فلاقطع بأن من اظهر الله المعجزة على يده تصديقه له في دعوى الرسالة كان صادقا فيما أتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا واما انه استدلالى فلتوقفه على الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمونه واقع (والعلم الثابت به) اي بخبر الرسول (يضاهي) اي يشابه (العلم الثابت بالضرورة) كالحسوسات والبدهييات والمتواترات (في التيقن) اي عدم احتمال النقيض (والثبات) اي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والالكان جهلا او ظنا او تقليدا فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول قلنا الكلام فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من فيه او تواتر عنه ذلك

للتيقن يقال يقنت الامر بالكسر يقينا وأيقنته واستيقنته اي علمته وزال شكى ويقابله الظن ولكنه اعتبر فيه الثبات عرفا وهو غير مراد وهنا بقرينة عطف الثبات عليه ولما كان العلم ربما يطلق على معنى اعم من التيقن صرح بالمعنى المراد في كلامه اشارة الى ان النظريات متفاوتة في الجلاء والخفاء وان كان يجمعها معنى التيقن وان منها ما يقارب الضرورى كالحاصل بخبر الرسول بخلاف الحاصل بنظر العقل فانه ربما يكون في انتاج صورة القياس المفيد له ابتداء او بواسطة نوع خفاء اذ يكون في المقدمات والوسائط كثرة بخلاف مقدمات العلم الحاصل بخبر الرسول فانه انما يحصل من مقدمتين بدهييتين على هيئة قريبة من الطبع جدا ومن ههنا كان العمدة

في اخذ العقائد الدينية هو السماع لا العقل (قوله او بغير ذلك ان أمكن) كاللهام او السماع منه عليه السلام في المنام كما ذكره بعض أئمة الحديث وكما علم ذلك ببلاغته واسلوبه كما يعرف بذلك كلام الله (قوله هو ادراك الالفاظ وكونها كلام رسول الله)

الاول ادراك تصويري يحصل للنفس بمجرد السمع والثاني ادراك تصديقي لحس البصر مدخل فيه ايضا (قوله بمجرد كونه خبرا) يريد ان المراد بالخبر الذي جعلناه من اسباب العلم خبر يكون مستبدا بأفاده العلم بضمونه مفصلا ولو بالنظر في احواله والخبر المقرون بالقرائن في الصورة المذكورة انما يفيد العلم بضمونه بانضمام تسارع قومه الى داره فان كلامها يفيد الظن بقدم زيد والعلم يحصل من اجتماعهما فان قلت فكان يجب ان يعد مجموعهما من اسباب العلم قلت تلك القرائن ليست مما يمكن ضبطه اجالا ولا التخصيص عايه تفصيلا لكثرة واختلافها واختلاف الطبائع والافهام فلم يلتفت اليها واما خبر

او بغير ذلك ان أمكن واما خبر الواحد فانما لم يفد العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول عليه السلام فان قيل فاذا كان متواترا او مسموعا من في رسول الله عليه السلام كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات لاستدلالها قلنا العلم الضروري في المتواتر هو العلم بكونه خبر الرسول عليه السلام لان هذا المعنى هو الذي تواتر الاخبار به وفي المسموع من في الرسول عليه السلام هو ادراك الالفاظ وكونها كلام الرسول عليه السلام والاستدلال هو العلم بضمونه وثبوت مدلوله المثلا قوله عليه السلام اليقين المدعى واليمين على من انكر علم بالتواتر انه خبر الرسول عليه السلام وهو ضروري ثم علم منه انه يجب ان يكون اليقين على المدعى وهو الاستدلال فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين بل قد يكون خبر الله تعالى او خبر انك او خبر اهل الاجماع او الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدم زيد عند تسارع قومه الى داره قلنا المراد خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خيرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل فخبر الله تعالى او خبر الملك انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول عليه السلام فحكمه حكم خبر الرسول عليه السلام وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر وقد يجاب عنه بانه لا يفيد بمجرد بل بالنظر في الادلة الدالة على كون الاجماع حجة قلنا وكذلك خبر الرسول واهل الاجماع استدلاليا واما العقل

الرسول وخبر اهل الاجماع فهما مستبدان بأفاده مدلوليهما تفصيلا والدليل انما « وهو قوة » يدل على صدقهما وتحقيق مضمونهما اجالا وكائنا ما كان فلم يعتد به واستند العلم بضمونيهما اليهما (قوله وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر) اما لانه خبر جمع لا يجوز تواطؤهم على الكذب سمعا

واما لان الاجماع لابد له من سند فالاجماع على قبوله في الحكم المجمع عليه كالاخبار به بطريق التواتر ولو جعل خبر اهل الاجماع في حكم خبر الرسول اما بناء على ان الحكم المجمع عليه مستند الى السند حقيقة والاجماع كاشف عن صدقه وصحته في السند ان كان من السنة فالامرظ وكذا ان كان من الكتاب وان كان قياسا فالقياس مظهر لاثبت فيعود الى خبر الرسول ايضا واما بناء على انه مستند الى الادلة الدالة على حجية الاجماع من الكتاب والسنة حقيقة والاجماع مظهر وكاشف لكان له وجه وجيه ولعل مراد من قال خبر اهل الاجماع لا يفيد بمجرد بل بالنظر الى الادلة الدالة على حجية الاجماع هو هذا الاخير وعلى هذا لا يتجه عليه ما اوردته الشارح فتأمل (قوله وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات) اي الاحساسات فان من زال عقله كما لا يعلم لا يدرك وهذا المعنى هو الذي عبر عنه ابن سينا في الحدود بصحة الفطرة الاولى وعرفه بانه قوة بها يجوز التميز بين الامور القبيحة والحسنة وهو المعنى بقولهم غريزة اي صفة جبلية تتبعها العلم بالضروريات حسية كانت او غير حسية عند سلامة الآلات اي الحواس

واما عند عدم سلامتها كافي حالة النوم والسكر والشك فيختلف عنها العلم (قوله وقيل جوهر تدرك به الغائبات وفي بعض النسخ تدرك بها الغائبات فلو صح

هو) قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات (هو) (المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات) (وقيل هو جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة) (فهو سبب للعلم ايضا) صرح بذلك لما فيه من خلاف السمنية في جميع النظريات

فتأنيث الضمير باعتبار انه قوة أو آلة قالوا انه جوهر بسيط او جوهر لطيف مشابه الاجرام الكثيفة واستدلوا على جوهريته بقوله عليه السلام ان الله خلق العقل في احسن صورة فقال له اقبل فاقبل فقال ادبر فادبر فقال انت اكرم خلقي بك اكرم وبك اهين وبك اعذب وبك اذيب وبقوله عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل فانه يدل على انه ليس من قيل الاعراض ومن زعم ان العقل بهذا التفسير عبارة عن النفس الناطقة فقد ابعد وكيف لم يتنبه من قوله تدرك به ثم انهم قد تعارفوا على اطلاق المشاهد للمحسوس والغائب للمقول ومعنى ادراك النفس بسبب العقل للمحسوسات بالمشاهدة ظ ومعنى ادراكها للمقولات بالوسائط انها تتأمل في احوال المحسوسات وتقيس بعضها الى بعض فتنبه لمنااسبات بينهما ومباينات فتدرك فيها معاني كلية وتجزم بنسب بعضها الى بعض ثم تتوصل بها الى معان اخر ثم هكذا الى ان تستكمل جوهرها حسب جهدها وجهدها وجدها (قوله) فيه من خلاف الملاحدة والسمنية في جميع النظريات) سواء كان في الالهيات او الحسابيات

او الهندسيات نقل عنهم انهم قالوا الطريق الى العلم سوى الحس ولهذا انكروا افادة خبر المتواتر ايضا وعلى هذا فالانساب ان يقال في جميع العقليات (قوله وبعض الفلاسفة في الالهيات) نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث الالهية وانما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاولى والى خلق والمهندسون انكروا افادته في الالهيات بل في الطبيعيات ايضا واعترفوا بها في الهندسيات والحسابيات (قوله بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء) هذا يصلح ان يكون حجة على المنكرين في الالهيات خاصة وللمهندسين ايضا بالمنكرين مطلقا اللهم الا ان يضم اليه انه اذا تحقق تخلف العلم عن دلالة العقل في بعض الصور كان متما فلا عبرة بشهادته اصلا (قوله ففيه اثبات ما نفيتم) من افادة النظر العلم في الالهيات فان هذا النفي حكم في الالهيات لكنه انما يرد لو ادعوا العلم بما ذكرنا وما اذا اكتفوا فيه بالظن فلا تناقض في كلامهم بناء على

وبعض الفلاسفة في الالهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء والجواب ان ذلك لفساد النظر فلا ينبغي كون النظر الصحيح من العقل مفيدا للعلم على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل ففيه اثبات ما نفيتم فيتناقض فان زعموا انه معارضة للفساد بالفساد قلنا اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا واما ان لا يفيد فلا يكون معارضة فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كافي قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا يلزم اثبات النظر بالنظر وانه دور قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف اما العناد او لقصور في الادراك فان القول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء

ما نقله رحمه الله عن الامام الرازي من انه لا نزاع في افادة النظر الظن وانما الخلاف في افادته اليقين (قوله فان زعموا) يعني ان اعترفوا بعدم الافادة حذرنا من التناقض وادعوا ان ما ذكرناه شبهة توهم صحة مدعاهم كدليل الخصم والغرض مقابلة الوهم بالوهم فالجواب ان يقال ان افاد ما ذكرتم

بطلان مذهبنا بوجه من الوجوه كان النظر مفيدا في الجملة وان لم يفد كان « واستدلال » لغوا وبقى دليلنا لما عن المعارضة هذا تقرير الجواب على وفق كلامه في شرح المقاصد و اشار اليه ههنا بقوله اما ان يفيد شيئا ولا يرد عليه ما قيل من ان غرضهم الزام خصمهم بما هو عنده مسلم (قوله فان قيل) هذه شبهة من قبل السنية يفد عيوم العلم بافادة النظر مطلقا فان التمسك به في مطالبه لا بدله من افادة النظر العلم بها فيبطل كلامه بابطال ايها كان (قوله لزمت اثبات النظر) اي افادته للعلم (بالنظر) اي بافادته (قوله انه دور) اي مثل الدور في استلزام تقدم الشيء على نفسه فان قيل الموقوف هو العلم بافادته والموقوف عليه نفسها فجوابه ما اشير اليه من ان التمسك بالنظر لا بدله من العلم بافادته لانه قد اتخذ آلة وتوسل به في اثبات مقاصده فلا بدله من العلم بصلوحه لذلك ولهذا قالوا ان فيه تناقضا وردها على من قال نفي الشيء بنفسه تناقض لا اثباته بنفسه (قوله قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف) هذا اختيار للشق الاول

العمل بسبب لعدم ضدا للمعينة وبعض العلماء والرد عليهم فلا يقين لكونه لا يضر بصحة السبب العلم ولا من مغير العلم اما ضروري نحو الواحد نصيب الله شيئا او نظريا يلزم انما لا يضر بالسبب والادعاء في كل متغير صلاته فاعلم صحت

من ترديد السؤال كما اختاره الامام الرازي وقوله والنظري قد ثبت بنظر مخصوص اختيار
للسق الثاني على ما هو مختار امام الحرمين (قوله واستدلال من الآثار) فان اثر العقل وهو
الاستعداد لنوع الصناعات واقسام الحرف واستخراج الاعمال الفكرية متفاوت في افراد
الناس جدا (قوله وشهادة من الاخبار) مثل قوله عليه السلام كل ميسر لما خلق له وقوله في
حق النساء هن ناقصات العقل والدين ولهذا جعل شهادة امرأتين منزلة شهادة رجل (قوله
النظري قد ثبت بنظر مخصوص) يريد ان النظري المطلوب افادة انظار للعلم معبرا عنه
بهذا العنوان ملحوظا على وجه الاجال يمكن اثباته بنظر مخصوص معبر عنه بعبارة مفصلة
ويكون افادته للعلم ضروريا لما عرفت ان الاحكام تختلف باختلاف العنوان فاذا اردنا
استحصال افادة نظرمالعلم على ما هو مدعى الامام نقول هذا نظرا ذلا معنى للنظر سوء ذلك
وهذا يفيد بالضرورة ينتج ان نظرا ما يفيد العلم واذا اردنا اثبات ان كل نظر صحيح مفيد على

ما ادعاه الآمدى نضم اليه
انه ليس افادته بخصوصه
بل لكونه صحيحا مقرونا
بشرائطه فيكون كل نظر
صحيح مقرون بشرائطه
مفيدا للعلم لان الاشتراك في
العلة يبطى الاشتراك في
الحكم ثبت المطلوب بلا

واستدلال من الآثار وشهادة من الاخبار والنظري قد ثبت
بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير
وكل متغير حادث يفيد العلم بحديث العالم بالضرورة وليس
ذلك لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا
بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم
وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لانلق بهذا الكتاب
(وما ثبت منه) اي من العلم الثابت بالعقل (بالبدية)

دور ولا تناقض هذا تقرير الجواب على وفق كلامه قال وهذا معنى ما قل امام الحرمين
لا بعد في اثبات جميع انواع النظر بنوع منه يثبت نفسه وغيره ولا يخفى ما فيه من البعد
والسخرافة والمذكور في شرح المواقف ان المراد من ذلك النظر المخصوص هو النظر
الواقع في قولنا النتيجة في كل قياس صحيح لازمة لزوما قطعيلا هو حق قطعا وكل ما هو
كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة في كل قياس صحيح حقة قطعا ثم يلتزم ان افادة هذا النظر
معلومة بالضرورة فلا دور ولا تناقض وهذا توجيه حسن لكلام امام الحرمين لكن لا يلائم
ظاهر عبارته ولك ان تقول ان ذلك النظر كما يثبت غيره يثبت نفسه ايضا من حيث كونه من
افراد النظر الصحيح واما ان ذلك النظر يجب ان يكون معلوم الافادة فيمكن منع ذلك ههنا ولم
لا يكفي مرقها من بعد نعم لا بد للمتمسك بالنظر في مطالبه الجزئية ان يكون ذلك معلوما له على
وجه كلي مفروغا عنه لا يفتقر الى اثباته في كل مطلوب واما انه يجب ان يكون كذلك
في كل مطلوب فلا وتحقيقه ان المفيد للعلم نفس النظر لا العلم بافادته فيجوز ان يفيد

الانظار الواقعة في الاقيسة الصحيحة علما بانها وان لم يعلم ذلك حتى اذا تعرفناه ونظرنا في حال الانظار المفيدة والعقود المفادة ظهرا انها علوم ثم ان النظر المفيدة مأخوذ على وجه الآلية لا يمكن ان يلتفت الى حاله ولا الى حال العقد المستفاد منه حتى اذا استأنفنا النظر متعرفا بذلك وجدناه من جملة ما علمنا ان كادته معلوم الحال عند ذلك جملة ثم لا يحتاج الى نظر آخر اعلم حال هذا

النظر المستأنف مفصلا بل يكفينا معرفة صحته وافادته اجالا تحت الكلية فتدبر هذا ما عندي من تحقيق المقام وتوجيه كلام امام الحرمين ودفع اعتراض الامام الرازي عنه فأمل والله الموفق والمعين (قوله اي باول التوجه من غير احتياج الى الفكر) اردفه به لادخال التجريبات والحدسيات وكان الاول بالنظر الى المعنى اللغوي للفظ البدئية والثاني بالنظر الى المعنى المراد منه عرفا (قوله فهو لم يتصور معنى الكل والجزء) بل ظن ان الكل ماعدا ذلك الجزء او ماعدا الزيادة المضافة اليه حال عظمه وقد دل كلامه على ان التصور مطابق البتة وان ما لا يطابق

اي (باول التوجه من غير احتياج الى التفكير) فهو ضروري (كالم بان كل الشئ اعظم من جزئه بعد تصور معنى الكل والجزء) والاعظم لا يتوقف على شئ ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون اعظم فهو لم يتصور معنى الجزء والكل (ومثبت بالاستدلال) اي (النظر في الدليل سواء كان استدلالا من الملة على المعلول كما اذا رأى نارا فعلم ان لها دخانا او من المعلول على الملة كما اذا رأى دخانا فعلم ان هناك نارا) وقد يختص الاول باسم التعليل والثاني بالاستدلال (فهو اكتسابي) اي (حاصل بالكسب) وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلالات وكالاصفاء وتقاييب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات (قال اكتبابي اعلم من الاستدلال انه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلال فهو اكتسابي ولا عكس) كالاخبار الحاصل بالقصد والاختيار واما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق وقد يقال في مقابلة الاستدلال ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اي حاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا اي حاصل بدون الاستدلال

شيئا لا يكون تصورا له على ما سلف تحقيقه (قوله اي حاصل بالكسب وهو مباشرة) فظهر (الاسباب) والكسب كذا الاكتساب يطلق في عرفهم على مباشرة الاسباب كما في مباحث الافعال وعلى الاستدلال كما في مباحث العلم والنظر والشارح جملة على المعنى الاول نظرا الى كلام صاحب البداية وجملة على المعنى الثاني اظهروا ان باول كلامه (قوله ويفسر بما لا يمكن تحصيله مقدورا للمخلوق) تمكنا من تحصيله وتركه بل يكون حصوله

ضروريا لازما لا يجد الى الانفكاك عن سبب لا فيكون الضروري بمعنى الاضطرار ويختص بعلم الانسان بنفسه وبعوارض نفسه لكن بعض المحققين جعل هذا التفسير للضرورة المقابل للاستدلال ذهابا الى ان شيئا من اقسامه لا يحصل بمجرد مباشرة سببه المقدور لنا فلا يمكن من تحصيله وما لا يمكن من تحصيله لا يمكن من تركه وما لا يمكن من تركه وتحصيله لا يكون مقدورا اتفاقا فظهر ان ما قيل من ان الشارح اراد ما ليس للقدرة مدخل فيه وذلك البعض ما ليست القدرة مستقلة فيه ليس بشيء (قوله فظهر انه لا تناقض) يريد ان صاحب البداية لما جعل الضروري عبارة عما يحدثه الله تعالى في نفس المخلوق من غير كسبه ثم جعل الحاصل ببدئية العقل ضروريا مع حصوله بمباشرة السبب الذي هو صرف العقل والتوجه والاختار اشتمل كلامه على تناقض ظاهر لكنه يندفع بما ذكره من اشتراك الضروري بين

المعنيين (قوله وتغير احواله) اي احواله المتغيرة عليه بحسب الاوقات كذا في المدوساثر عوارضه النفسانية المألومة بالوجدان * فان قلت قد سبق ان الوجدانيات معلومة بسبب العقل قلت اريد بالسبب فيما سبق ما يفيض الى العلم في الجملة وان هذا جعل نفس العقل سببا واراد صاحب البداية

فظهر انه لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال ان العلم الحادث نوعان ضروري وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير احواله واكتسابي وهو ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة اسبابه واسبابه ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل باول النظر من غير تفكر كالعلم بان الكل اعظم من جزئه والاستدلال يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان (والالهام) المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض (ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء)

ما هو قدور لنا حاصل بمباشرة تناوله هذا جعل السبب نظر العقل وقسمه الى اول نظره والى استدلاله فان قلت توجه النفس الى ذاتها والى عوارضها لا بد منه في معرفتها ولهذا قد يرضى الجوع المبرح ولا تشعر بدلا لاشتغالهم قلت ممنوع وانما هو الدهول عن الشعور بالشعور وتحقيق ذلك على اصول الفلسفة ان العلم عبارة عن تمثل ماهية المدرك والشيء وعوارضه لا يغيب عن اتفه فيدوم ادراكه به ما بخلاف الخارج فان تمثله انما يكون بارتسام صورته والارتسام كما لا يلزم اصله لا يلزم دوامه فحتاج في ذلك الى التوصل بالاسباب والشيخ الاشعري يحيل امثال ذلك على جريان العادة وقد يتنبه القطن بما ذكره على نكتة اخرى في ارداف اول التوجه بعدم الاحتياج الى الفكر فيما سلف تفسير ابا يراد منه قدبر (قوله والالهام المفسر) اشار به الى ان الالهام قد يفسر بما يعبر به بطريق الفيض اي من غير سابقة طلب ولا مباشرة سبب وما بطريق

الاستفاضة وتعريفه منقوض بالضروريات الغير الاكتسابية ويمكن دفعه بان القاء معنى في القلب مشعر بكون الملقى من الصورة العلمية خارجة عن المدرك مباينة له حاصلة في قوته المدركة من حيث هي كذلك فتأمل (قوله عند اهل الحق) احتراز عما نقل عن بعض المتصوفة وبعض الروافض انه من اسباب العلم مستدلين بقوله تعالى فاليهمها فجورها وتقويها والجواب ان المراد اعلامها بارسال الرسل وانزال الكتب او بدلالة العقل وقدم ان الالهام يطلق على معنى اعم

(قوله الا ان تخصيص الصحة بالذكرا مما لا وجه له) اذا الالهام ليس بسبب لمعرفة فساد الشيء ايضا ويمكن ان يقال المراد من صحة الشيء تقررہ وتحققه على الوجه المطابق للواقع نفيًا كان او اثباتًا على ان المراد بالشيء المعلوم كما نقول صبح الخبر وصبح الحديث والمقصود ان الالهام ليس سببًا لليقين وان كان لا يقصر عن افادة ظن ما (قوله والعالم اى ماسوى الله) العالم اسم لجملة آحاد متجانسة من الموجودات باعتبار

الى انما من من
ترتيب

عند اهل الحق) حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلاثة المذكورة وكان الاولى ان يقال من اسباب العلم بالشيء الا انه حاول التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلاح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات او الكليات والمعرفة بالبسائط والجزئيات الا ان تخصيص الصحة بالذكرا مما لا وجه له ثم الظاهر انه اراد ان الالهام ليس سببًا يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للالتزام على النير والا فلا شك انه قد يحصل به العلم وقد ورد القول به في الخبر وحكي عن كثير من السلف واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال فكأنه اراد بالعلم ما لا يشملهما والا فلا وجه لحصر الاسباب في الثلاثة (والعالم) اى ماسوى الله تعالى من الموجودات كما يعلم به الصانع يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك (فتخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما انها ليست عينها)

انها شيء يعلم به كالطابع لما يطبع به والخاص لما يختص به فيقال عالم الانسان وعالم الحيوان «بجميع» وقد يقال عالم الاجسام فيفيد استغراق جل آحاد اجناس الجسم فيشمل جميع افراد جميع اجناسه وقد يعرف باللام الاستغرافية مفردا وجمعا فيفيد استيعاب كل جملة مما يسمى به على قياس الرجل والرجال وقد يعتبر في مفهوم الجملة الاسماء به كونها من ذوى العلم فيختص بالملك والتقليد وفي الحدود ان العالم هو مجموع الاجسام الطبيعية البسيطة كلها ويقال عالم لكل موجودات متجانسة كقولهم عالم الطبيعة وعالم النفس وعالم العقل والمذكور في الصحاح ان العالم الخلق والجمع العوالم والعالمون اصناف الخلق فالعالم لا يطلق على الله

تعالى بالمعنى الاول لا اعتبار التعدد فيه كما لا يقال عالم زيد ولا على صفة واحدة من صفاته
لذلك ولا على جميع صفاته اما لعدم تجانسها واما لعدم كونها مما يعلم به او من ذوى العلم وعدم
اطلاقه على ذاته تعالى وصفاته على ما ذكر في الحدود والصالح ظاهر واما اعتبار المتغيرة لذات
الله تعالى بالمعنى المصطلح في مفهوم العالم واخراج صفاته تعالى عنه بذلك الاعتبار على ما يفهم
من ظاهر الشرح فمحل نظر (قوله بجميع اجزائه) يدل على انه اريد بالعالم ههنا جملة
ما سوى الله تعالى وصفاته من الموجودات ولا يخفى عليك وجهه جلا على المعنى الاول او
الاخير (قوله وصورها) اى الجسمية بقريضة قوله لكن بالنوع واما الصور النوعية فانما ذهبوا

الى قدمها بالجنس كما هو
المشهور منهم (قوله بمعنى
الاحتياج الى الغير) وسموا
بذلك حدوثا ذاتيا لا بمعنى
سبق العدم اى سبقا زمانيا
كما هو معنى الحدوث عندنا
وهم يسمونه حدوثا
زمانيا (قوله بقريضة)
اى فسر او خصص ما
بالممكن بتلك القريضة (قوله
ومعنى قيامه بذاته) جل
ذلك تفسيره لقيام العين
بذاته لان قيام الواجب
تعالى بذاته استغناؤه عما
يقوم به واما تخصيصه
بالتكلمين فلما سيأتى ان
الفلاسفة لا يوافقونهم في
ذلك وقد ابطال طرد

(بجميع اجزائه) من السموات وما فيها والارض وما عليها
(محدث) اى يخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان
معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم
السموات بموادها وصورها واشكالها وقدم العناصر
بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط
عن صورة ما ثم اطلقوا القول بحدوث ما سوى الله
تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم
عليه ثم اشار الى دليل حدوث العالم قوله (اذ هو) اى
العالم (اعيان واعراض) لانه ان قام بذاته فعين والافرض
وكل منهما حادث لما سنبين ولم يتعرض له المص لان
الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كيف وهو
مقصود على المسائل دون الدلائل (قال اعيان ما)
اى يمكن يكون (له قيام بذاته) بقريضة من اقسام
العالم ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتميز بنفسه غير
تابع تمحيذه لغيره شئ آخر بخلاف العرض (فان تمحيذه تابع
تمحيذ الجوهر الذى هو موضوعه) اى محله الذى هو يقوم به

التعريف بالسريرقانه ليس بعين عندهم مع صدق التعريف عليه والجواب ان السريرقان عندهم
عبارة عن جواهر مخصوصة متألفة على وضع مخصوص ولا خفا في صدق العين عليها واما
المركب من تلك الجواهر والهيئة التأليفية والوضع الخصوصي فغير موجود عندهم لعدم
جزئه ومعنى التعريف يمكن موجوده قيام بذاته بقريضة جعله من اقسام العالم فلا نقض به

النوع لا يجمع
الادب بالذوات
الادب بالذوات
اذن النوع حادث
رئيس قد يتم

فان قلت هو منقوض بالماهية المركبة من الجوهر والعرض الحال فيه قلت يعتبر في التعريف الوحدة الحقيقية ولا نسلم تركيب الماهية الواحدة وحدة حقيقية من الجوهر والعرض بل ذلك المركب شيان في الحقيقة اعتبارا شيئا واحدا (قوله ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه) اي اتصافه بالوجود هو وجوده في الموضوع اي حالا فيه لان موضوعه من جهة علته فلا يتم الوجود دون حلوله في موضوعه ولهذا لا ينتقل عنه والا لزم بقاء المعلول بدون علته او توارده على مستقلين على معلول شخصي بخلاف الجسم فان حيزه ليس من علته فيتم وجوده دون

فوجوده في نفسه امر مستقل في نفسه يحتاج فيه الى علة معينة ووجوده حالا في حيز امر آخر يحتاج فيه الى علة اخرى ولا ينبغي ان يفهم من كلامه ان وجود العرض في نفسه هو وجوده لموضوعه لان ذلك مع ان ظاهر عبارته اب عنه مما لا يشتبه بطلانه على احد كيف ولو كان المراد ذلك لكان معنى وجود الجسم في حيزه وجود تحيزه ولا يخفى

ومعنى وجود العرض في الموضوع (هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع) ولهذا يتمتع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز (فان وجوده في نفسه امر ووجوده في الحيز امر آخر) ولهذا ينتقل عنه وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته (استغناؤه عن محل يقوم ومعنى قيامه بشئ آخر) اختصاصه بمحيط يصير الاول نعتا والثاني منعوتا سواء كان متحيزا كما في سواد الجسم اولا كما في صفات الله تعالى والمجردات ((وهو)) اي ماله قيام بذاته من العالم (امام مركب) من جزئين فصاعدا عندنا (وهو الجسم) وعند البعض لا بد من ثلاثة اجزاء ليتحقق الابعاد الثلاثة اعني الطول والعرض والعمق وعند البعض من ثمانية اجزاء ليتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قعنة (وايس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح حتى يدفع بأن لكل احد ان يصطليح على ما يشاء

فساده (قوله وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء) اضاف القيام الى مطلق الشيء بل هو ايعاء الى ان تفسيره عام يتناول حال الواجب والممكن والمجرد والمادي (قوله ليتحقق الابعاد الثلاثة) اي الامتدادات الثلاثة في الجهات الثلاث ويند بالطول والعرض والعمق ايعاء الى ان الجسم عندهم عبارة عن الطويل العريض العميق وكيفية وجود الابعاد الثلاثة بالاجزاء الثلاثة ان يوضع جزآن متلاقيان كيف كان فيحصل بعد واحد ثم يوضع في ملتقاهما جزء آخر فيحصل له مع كل واحد منهما بعد فيحصل جسم ذو ابعاد ثلاثة على هيئة سطح مثلث فلا يكون تقاطع الابعاد على قوائم شرطاً عندهم في تحقق معنى الجسم ومن اشترط فيه ذلك اشترط فيه ثمانية اجزاء لتركيبه من سطحين كل منهما مركب من خطين كل منهما مركب من جزئين

ولماتنه بعضهم على ان تقاطع البعدين على قائمتين في السطح لا يقتضى تركبه من الخطين بل يكفي في ذلك خط ونقطة نقص من اجزاء الجسم جزئين فصار اقل ما يتركب منه الجسم عنده ستة اجزاء ثم لماتنه بعضهم ان تقاطع ابعاد الجسم على قوائم لا يقتضى تركبه من سطحين بل يكفي تركبه من سطح وجزء بأن يوضع جزآن كيف اتفق فيحصل الطول ثم يوضع بجانب احدهما جزء آخر في جهة غير جهة الطول فيحصل العرض مقاطعاه ثم يوضع بجانب احدهما جزء آخر في جهة غير جهتهما فيحصل بعد آخر مقاطع للبعدين الاولين هو العمق نقص جزئين آخرين فصار اقل ما يتركب منه الجسم عنده اربعة معني الطول والعرض والعمق عنده ولاء اعني من اشترط في الجسم تقاطع الابعاد على قوائم هو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا (قوله بل هو نزاع في ان الخ) يريدان معنى لفظ الجسم لغة معلوم بخواصه وآثاره وانما النزاع في انه هل يحصل

بجزئين ام لا والاظهر ما في المواقف من ان هذا نزاع راجع الى اللفظ والاصطلاح (قوله وفيه نظراته اقل من الجسم) وله ان يقول ان الجسم مأخوذ منه وملاق له في اصل المعنى اذ هو ايضا ينبت عن العظم والحجمية فزيادة الجسمامة تدل على

بل هو نزاع في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفي فيه التركيب من جزئين ام لا احتج الاولون (بأنه يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه جزء واحد انه اجسم من الآخر) فلو لا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد في الجسمية وفيه نظر لانه اقل من الجسمامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال جسم الشيء اى عظم فهو جسم وجسام بالضم والكلام في الجسم الذي هو اسم لصفة (او غير مركب كالجوهر) يعني (العين الذي لا يقبل الانقسام لافلا ولا وهما ولا فرضا

زيادة الجسمية (قوله لا يقبل الانقسام لافلا ولا وهما ولا فرضا) الانقسام الفعلي ما يوجب الانفصال الخارجى ويسمى الانفكاك ايضا فان كان بالآلة نفاذة يسمى انقطاعا والافانكسارا والانقسام الفرضى ويسمى الوهمى ايضا لا يوجب انفصالا فى الخارج بل هو بمجرد فرض شيء غير شيء وربما يوجد للعقل سبب داع لفرضه كاختلاف عرضين او محاذين او مماستين وقد لا يوجد والمراد بالوهمى ههنا ما هو من قبل الوهم فى الشيء الجزئى ومن الفرضى ما هو بفرض العقل كليا والجزء لا يقبل شيئا من هذه الانقسامات اذا قسمت بمعنى فرض شيء غير شيء انما تتصور فيماله امتدادا حتى جعلها الحكماء من الاعراض الاولى لكم والجزء ليس له امتدادا فلا يكون قابلا للقسمه الفرضية وما لا يكون قابلا للقسمه الفرضية لا يكون قابلا للقسمه الفعلية بطريق الاولى وما يقال من ان للعقل فرض

كل شيء فكاذب الا يرى انه ليس له فرض الشخص مشتركا فكما ان فرض اشتراك
الشخص يخرج عن شخصه فكذلك فرض الجزء منقسم يخرج عن الجزئية
ويحمله شيئا اذا امتداد بل الحق انه قد يكون الشيء متمما في نفسه ويكون فرضه ممكنا
وقد يكون فرضه كنهه متمما (قوله وهو الجزء الذي لا يتجزى) هذا على اصطلاح
القدماء والمتأخرون يحملون الجوهر مراد قالهين ويسمون الجزء الذي لا يتجزى
بالجوهر الفرد (قوله احترازا عن ورود المنع عليه) قيل عليه ان الاستدلال على حدوث
العالم بجميع اجزائه لا يتم بدون ضبط اجزائه وايضا حصر المركب في الجسم مما يتطرق اليه المنع
ولم يتعرض له واجيب بأنه ليس المقصود الاستدلال لما اشير اليه من المختصر مقصور على

المسائل بل الفرض الارشاد
الى وجه الاستدلال على
حدوث مادل على احد
الاسباب الثلاثة على وجوده
مع التنبه على مواضع الخلاف
فيواما هو مجرد احتمال
عقل لم يقم عليه شبهة
فضلا عن جهة بل ولا ذهب
اليه ذاهب فلا عليه ان
لا يلتفت اليه اصلا (قوله
لا بد من ابطال الهيولى)
عرفها ابن سينا بأنه جوهر
وجوده بالفعل انما يحصل

وهو الجزء الذي لا يتجزى ولم يقل وهو الجوهر احترازا
عن ورود المنع عليه بأن ما لا يتركب لا يحصر عقلا في الجوهر
بمعنى الجزء الذي لا يتجزى بل لابد من ابطال الهيولى
والصورة والعقول والنفوس المجردة ايتيم ذلك (وعند
الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد اعني الجزء الذي لا يتجزى)
وتركب الجسم انما هو من الهيولى والصورة واقوى ادلة
اثبات الجزء انه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه
الا بجزء غير منقسم اذ لو تماسه بجزئين لكان فيها خط
بالفعل فلم يكن كرة حقيقية واشهرها عند المشايخ وجهان
(الاول انه لو كان كل عين منقسما لا الى نهاية لم يكن
الخردلة اصغر من الجبل لان كلا منهما غير متساوي
الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها

بقوله الجسمية لقوة فيه قابلة للصورة عرف الصورة بأنه الموجود في شيء وذلك
آخر لا كجزء منه ولا يصح وجوده مفارقاله لكن وجود ما هو فيه بالفعل حاصل به
والعقل جوهر مجرد عن المادة ذاتا وفلا والنفوس جوهر مجرد ذاتا مقارن فلا ويجب
ادراج الصورة النوعية وما في حكمها من النفوس المنطبعة في قوله والصورة (قوله
كرة حقيقية) الكرة جسم يخطط به حد واحد يمكن ان يفرض في داخله نقطة يتساوى
الخطوط الخارجة منها الى جوانبها والمراد بكونها حقيقية ان لا يكون كرتها بحسب الحس
فقط بل يكون كذلك في نفس الامر وكذا المراد بكون السطح حقيقيا ما هو كذلك
في الواقع ولو قيد بكونه مستويا ايضا لكان احسن (قوله ان كان فيه خط بالفعل) اي مستقيم

عقيدة

الاسم له مائة الف
او طيبته وحياته
الصورة معززة

كما صرح بهوح لا يكون ما فرضناه كرة حقيقية كذلك هف (قوله وذلك انما يتصور في المتناهي) الظ انه اشارة الى ما ذكر من كثرة الاجزاء وقتها فان الوهم يتسارع الى ان الكثرة والقلة لا تتصور ان في غير المتناهي لكن يتجه عليه اتجاهها ظاهرا ان كل جملة غير متناهية اذا ضمت اليها جملة اخرى متناهية او غير متناهية فان مجموعهما ازيد منهما مع كون كل منهما غير متناهية ويمكن ان يقال معناه ان عظم احدهما بكثرة اجزائه وصغر الاخر بقلة اجزائه انما يتصور اذا كانت اجزائهما متناهية اذ او كانت غير متناهية وقد عرفت ان زيادة الاجزاء توجب زيادة المقدار يلزم عدم تناهي مقداريهما لا كون احدهما مقدرا بمقدار محدود وكون الآخر ازيد او انقص منه بقدر محدود (قوله لان حله ليس حلول السريان) اذا كان الحال ملاقيا بكميته لكلية المحل يسمى حله حلول السريان

كحلول الانحناء في الخط واذا لم يكن ملاقيا بكميته بل بطرفه يسمى حلول الجوار كحلول النقطة فيه والاول ينقسم بانقسام المحل الثاني فان قلت ثبوت النقطة في الكرة ينافي ما ذكرته من احاطة الحد الواحد بها لا يقال ثبوت النقطة فرضي فلا ينافي وحدة السطح المحيط بها في الواقع لانا

وذلك انما يتصور في المتناهي (والثاني ان اجتماع الجسم ليس لذاته والاما قبل الافتراق فالله تعالى قادر على ان يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزى لان الجزء الذي تنازعنا فيه ان امكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عاياه دفعا لا يجوز ان لم يكن ثبت المدعى والكل ضعيف اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حلولها في المحل ليس حلول السريان حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل واما الثاني والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون بأن الجسم المؤلف من اجزاء بالفعل وانها غير متناهية بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا

تقول ملاقات الموجود للموجود لا يكون الا باوجود وهذا ما عولوا عليه في ثبوت الاطراف قلت نهاية الكرة المحيطة بها ليست الا السطح الواحد لكنها اذا لاقت سطحاً مستويا لاقته بنقطة تحصل هناك بسبب الملاقة ولا مدخل لها في تحديد الكرة وحلولها في الكرة لا يقتضي ثبوتها في سطح الكرة وبالجملة حال هذه النقطة حال الاوج والحضيض وقد حقق في موضعه وما ذكره رحمه الله من ان تماسهما بجوهريهما ضروري فان اراد ان جزأ من الكرة لاقى بكميته لجزء من السطح يلزم ان يكون ذلك الجزء حاجزا من ملاقة ما يايه من اجزاء الكرة لذلك الجزء من السطح وفساده ظاهر وان اراد ان جزأ منها لاقى بصفحة جزء السطح وبصفحة اخرى ما يايه من اجزاء الكرة فهذا ما يقوله الحكماء من ان الملاقة بالطرف غاية ما في الباب انهم لا يجعلون الطرف جزأ من ذي الطرف لدليل يدل عليه وكذا ما ذكره من ان النقطة طرف الخط ولا وجود للخط في الكرة فلا

المحل الثاني :-

كل جسم اجتماع اجزائه ليس لذاته فانه الله قادر على ان يخلق فيه افتراقا لا يتجزى

وجود النقطة فيها ليس على ما ينبغي (قوله وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به) منع للمقدمة القائلة بكونهما بكثرة الاجزاء وقتلها الا ترى ان الشيء المميز يزداد مقداره حال التغلغل من غير ازدياد في اجزائه ويتصغر مقداره حال التكاثف من غير انتقاص عن اجزائه بل عظم الشيء وصغره انما يدور مع عظم المقدار القائم به وصغره لكن الاظهر ان استعداد الجسم لقبول المقدار الصغير او العظيم انما هو باعتبار قلة اجزائه المفروضة الممكنة الحصول بالانقسام الفعلي وكثرتها وتلك الاجزاء متناهية لكن لا يستلزم تنهايتها الجزء لان كل واحد من تلك الاجزاء قابل للقسمة الفرضية الى ما لا يتناهي (قوله والاقتراق ممكن لا الى نهاية) بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يمكن بعده اقتراق آخر فان قلت اذا كان الاقتراق ممكنا الى ما لا يتناهي وقدرته الله تعالى ايضا غير متناهية فلنفرض تعلق قدرة الله تعالى لجميع الاقتراقات الممكنة تعلقات غير متناهية فيلزم

الجزء قطعا قلت لا يمكن لا خروج جميع الاقتراقات الى الفعل ولا تعلق قدرة الله تعالى بما لا يتناهي تعلق الابدان بالفعل بل معنى عدم تنهاى كل منهما انه لا يتناهي الى حد لا يمكن بعده آخر على انك قد عرفت ان الانقسام الفعلي متناه وغير المتناهي هو القسمة الفرضية (قوله مثل اثبات الهيولى

وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به والاقتراقات ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء واما ادلة النفي ايضا فلا تخلو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدى الى قدم العالم ونفي حشر الاجساد وكثير من اصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام عليها (والعرض ما لا يقوم بذاته) بل بغيره بأن يكون تابعا له في التحيز او اختصاصه باختصاص الناعمة بالمنعوت على ما سبق لا بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما هو فان ذلك

والصورة المؤدى الى قدم العالم (يريدان الهيولى على تقدير ثبوتها لا يجوز حدوثها وانما والايلازم لها هيولى اخرى اذ كل حادث عندهم مسبوق بالمادة واذا كانت قديمة توهم لا تنفك عن الصورة يلزم قدم الجسم المركب منهما ونفي حشر الاجساد لان الجسد على ذلك التقدير يكون مركبا من الهيولى والصورة فبخراب البدن ينعدم الصورة البدنية فيكون حشر الاجساد عبارة عن ايجادها بعد انعدامها وهو محال عندهم ففى اثبات الجزء نجاة عن الوقوع في تينك الورطتين وان امكن ان يتفصى عنهما بوجوه اخرى في قوله المؤدى اشعار بأن ذلك غير كاف فيهما بل لابد من الاستعانة بمقدمات اخرى ممنوعة عند المتكلم ايضا (قوله وكثير من اصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق

والإتيام عليها اذا ثبت الجزء وتركب الاجسام من افراده كانت الاجسام متماثلة فيجوز على كل منها ما يجوز على الآخر من الحركة المستقيمة بل يكون حركة الافلاك حركة مستديرة عبارة عن حركات اجزائها حركات مستقيمة فلم يثبت ما ذهبوا اليه من دوام حركة السموات اذ الحركة المستقيمة لا تتحمل الدوام عندهم ومن امتناع الخرق والاتيام عليها لا يثبت على عدم قبولها للحركة المستقيمة قوله وكثير معطوف على اثبات الهيولى فيكون هذه الاصول ايضا من ظلمات الفلاسفة وقوله من اصول الهندسة سهو او تحريف وقع موضع من اصول الفلاسفة (قوله انما هو في بعض الاعراض) كالان وجيع الاعراض النسبية عند من يقول بوجودها (قوله قيل هو من تمام التعريف) وضعفه كما اشار اليه ظاهر لان العرض من العالم فيكون ما عبارة عن موجود مغاير لذاته تعالى والظاهر انه اشارة اجمالية الى مساق الدليل وتقريبه ان العالم اما اعيان واما اعراض والكل حادث لاننا شاهد حدوث الاعراض في الجواهر والاجسام كما نشاهد حدوث الالوان والاكون والطعوم والروائح فيها وما هو محل الحوادث وغير خال عنها فهو حادث فالعالم بجميع اجزائه حادث (قوله واصولها قيل

السواد والبياض) وباقى الالوان يحصل بتركيبهما على وجوه مختلفة مثلا اذا خلط السواد مع البياض فان غلب

انما هو في بعض الاعراض (ويحدث في الاجسام او الجواهر) قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى (كالالوان) (واصولها قيل السواد والبياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة ايضا والباقى بالتركيب) (والاكون) هي (الاجتماع والافتراق والحركة والسكون)

البياض حصل النبرة وان غلب السواد حصل العودية واذا خلط معهما ضوء فان كان للسواد غلبة على الضوء حصل الحمرة وان كانت اكثر حصل القمئة وان غلب الضوء حصل الصفرة واذا خلط الصفرة بسواد مشرق حصل الخضرة واذا خلط الخضرة ببياض حصل الزنجارية واذا خلطها سواد حصل الكراثية واذا خلط الكراثية سواد مع قليل حمرة حصلت النيلية واذا خلط النيلية حمرة حصل الارجوانية وعلى هذا قياس سائر الالوان المختلفة ومنهم من جعل اصولها خمسة كما ذكره ومنهم من جعل جميع الالوان اصولا (قوله والاكون هي الاجتماع الخ) اقول ووجه الحصر ان الكون اعنى الحصول في الحيز ان اعتبر للشئ في نفسه فان كان مسبوقا بحصول آخر في ذلك الحيز فسكون او في حيز آخر فحركة وان اعتبره بالقياس الى جوهر آخر فان امكن ان يتخلل بينهما ثالث فهو الافتراق والافهو الاجتماع والوارد على الحصر في القسم الاول في الحركة والسكون انه يجوز ان يكون غير مسبوق يكون آخر التزم بعضهم بطلان الحصر وجعله قسما خامسا ومنهم من لم يعتبر في السكون قيد المسبوقية فاندرج فيه (قوله

(والطعم) جمع طعم بالفتح وهو الكيفية المذوقة واما الطعم بالضم فهو اسم للمطعم كالطعام (قوله وانواعها) اي الحقيقية وهي بسائطها واما المركبات فكثيرة غير مضبوطة وهي في الحقيقة طعمان او اكثر يدرك معالجورة فيما بين موضوعاتها ويظن انها طعم واحد (قوله والعفوصة والقبض) هما متقاربان في المذاق والفرق ان العفوصة يقبض ظاهر اللسان وباطنه والقباض يقبض ظاهره فقط وكان الفرق بينهما بالشدة والضعف (قوله والتفاهة) هي طعم بسيط بين الحلاوة والدسومة ولا اعتدال فاعله بين الحرارة والبرودة وقابله بين الكثافة واللطافة وقربه في نفسه من كيفية آلة الذوق يكاد لا يؤثر فيها ولا يحس به احساسا ظاهرا فلماذا سمي بالتفاهة التي هي في الاصل عبارة عن عدم الطعم واما التفاهة بمعنى ان يكون الجسم لشدة تكاثفه لا يتحمل منه شيء يخالطه

(والطعم) وانواعها تسعة وهي المرارة والخراقة والملوحة والعفوصة والجحوضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة ويحصل بحسب التركيب انواع لا تحصى (والروايح) وانواعها كثيرة وليست لها اسماء مخصوصة والاظهر ان ما عدا الاكوان لا تعرض الا الاجسام فاذا تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر فنقول الكل حادث اما الاعراض (فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم

الرطوبة اللعابية ما لم تختل في تحليله فنشد ذلك نحس منه بطعم قوي بسيط فيجب ان يكون ذلك راجعا الى احد التسعة لما ان الاستقرار دل على انحصارها فيها (قوله وليس لها اسماء مخصوصة) وكأنها لقلة الانتفاع بها لم يهتموا بامرها وتغيير

انواعها ووضع الاسماء بازانها بل اكتفوا في ذلك ان احتج اليها باضافتها « كما » الى حاملها مثل رائحة الورد والتفاح او وصفها بما يدل على ملائمتها للطبع او منافرتها له كما يقال رائحة منتنة ورائحة طيبة ونحو ذلك وليس ذلك في لغة العرب فقط بل الشأن ذلك فيما باطنا من اللغات (قوله والاظهر ان ما عدا الاكوان الخ) ويدل عليه قولهم في نفى الاعراض المحسوسة عنه تعالى انها من تواج المزاج فتستحيل في حقه تعالى على ما سيجي وان كان ذلك لا يطابق اصول اهل السنة ويناقض ما صرح به بعضهم في تقسيم الموجودات من ان الاعراض المحسوسة بالحواس الظاهرة لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد وان امكن تلفيقهما بان يحمل ما ذكره الشارح على بيان الواقع بحسب ظنه ومراد ذلك البعض بيان جواز عروضها بجوهر واحد وقد بني ذلك على قاعدة الاعتزال ليكون اقرب الى ما هو بصده من ضبط اقسام الموجودات ولهذا جعل مثل الحياة والقدرة والالم

(بما يحتاج)

الطعم مادة الشيء وحقائقه. الصورة الجوهرية هي جميع الجواهر
الطعم

عما يحتاج الى البنية وان كان المذهب غير ذلك (قوله كافي اضداد ذلك) لم يجعل طريقان
العدم عاما لجميع الاعراض ذهبا الى عدم بقائها على ماهو مذهب الشيخ الاشعري
لما انه غير مرضى عنده بل فيه من شئ من السفسطة على ماسيجي (قوله اذا الصادر عن
الشئ بالقصد والاختيار يكون حادثا) هذا كلام مشهور فيما بينهم قالوا ان القصد
لا يتعلق الا بالمعدوم اذا القصد الى ايجاد الموجود محال بالضرورة واعترض عليه
بعض المتأخرين بأن الايجاد القصدى كالايجاد الايجابى فكما لا يجب تقدمه بالزمان بل
بالذات كذلك يجب تقدم هذا بالذات لا بالزمان وانما افترقا في جواز التقدم الزمانى

وعدمه لا ان القصد ربما
لا يكون كافيا في وجود
المقصود فيتأخر الى
استكمال علته واما اذا
كان كافيا فلا يجوز تأخر
المقصود عنه زمانا والا
لزم تخلف المعلول عن
علته الشامة واما ان
القصد اذا كان ازليا فهل
يجوز زواله او انتهاءه
فوضع تأمل (قوله
والمستند الى الموجب
القديم) سواء كان مستندا
اليه بالذات او بالواسطة

كما في اضداد ذلك فان التقدم ينافي العدم لان القديم
ان كان واجبا لذاته فظاهر والالزم استناده اليه
بطريق الايجاب اذا الصادر عن الشئ بالقصد
والاختيار يكون حادثا بالضرورة والمستند الى
الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول
عن العلة **واما الاعيان** فلانها لا تخلو عن الحوادث
وكل ما لا تخلو عن الحوادث فهو حادث **اما المقدمة**
الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما
عدم الخلو فلان الجسم او الجوهر لا تخلو عن الكون في
حين فان كان مسبوقا يكون آخر في ذلك الحيز بينه
فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا يكون آخر في ذلك الحيز
بل في حيز آخر فتحرك وهذا معنى قولهم **الحركة كونان**
في آئين في مكانين **والسكون كونان** في آئين في مكان واحد

قديم باصله وان كان قديما وجوده تغيرات وتبدلات حادثة كالحركة الفلكية على اصل
الحكيم واعترض عليه بأن الواسطة يجوز ان تكون امر اعدميا كعدم حادث مثلا ولا يجب
انتهاءه الى عدم متمتع لذاته اذا تسلسل في الاعدام المترتبة عالم يقم على امتناعه شبهة
فضلا عن حجة ولنا ان نجيب عنه بأن علة عدم الشئ هي عدم علة وجوده فاذا وجب
انتهاء علل الوجود الى وجود واجب لذاته فقد وجب انتهاء علل العدم الى عدم متمتع
لذاته هو سلب ذلك الوجود فأحسن التدبر في هذه الجملة (قوله وهذا معنى قولهم الحركة
كونان) اتفق القوم على ان الجوهر لا يوصف بالحركة الا عند اتصافه بالكون
الاول في المكان الثانى ولا يوصف بالسكون مالم يتصف بالكون الثانى في مكان الاول
فاختار بعضهم ان الحركة مجموع كونين في آئين في مكانين والسكون مجموع كونين

في آئين في مكان واحد ويرد عليه ان يكون كون واحد هو جزء الحركة فهو بينه جزء
للسكون كالكون الاول في المكان الثاني على ان المتكلمين قد اتفقوا على وجود انواع
الاسكون اربعتها ولا وجود للحركة والسكون على هذا القول عند من لا يقول ببقاء
الاكوان والاكتون على اهما عبارتان عن الكون الثاني ويرد عليه على القول الاول
بقاء الاكوان ان يكون كون واحد هو حركة فهو بينه وفي مكانه هو سكون والاختلاف
بينهما كالاختلاف بين الشيخ والشاب لكن ليس فيه كثير بعدا قد اطبقوا على ان اختلاف
انواع الاكوان ليس بالفصول الداتية بل بالعوارض الاعتبارية والموجود منها حقيقة

ليس غير نفس السكون
(قوله فان قيل) منع للمقدمة
القائلة ان الاعيان لا تخلو
عن الحركة والسكون
(قوله فلانها من الاعراض
وهي غير باقية) وقد تعرض
لهذه المقدمة تكثير المأخذ
هذا المطلب بقدر الامكان
اذ هو المراك الذي لم يعلب
فيه قرن والنضال الذي
لم يعد فيه ساعد الا يرى
ان كل ما يقال فيه لا يخلو
عن شوب كما ستطلع عليه

فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما
في ان الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا قلنا هذا
المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى على ان الكلام
في الاجسام التي تعددت فيه الاكوان وتجددت عليها
الاعصار والازمان، واما حيثما فلانها من الاعراض
وهي غير باقية ولان ماهية الحركة لما فيها من انتقال حال الى
حال تقتضي المسبوقية بالغير والازلية ينافيها ولان كل
حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار وكل سكون
فهو جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة
وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يتمتع قدمه واما المقدمة
الثانية فلان (ما لا يخلو عن الحادث لو ثبت في الازل لزم
ثبوت الحادث في الازل وهو محال) وهما ابحاث الاول
انه لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام

(قوله لما فيها من الانتقال من حال الى حال تقتضي المسبوقية بالغير) سبقا (وانه)
لا يجتمع التأخر فيه مع المتقدم ومثل هذا سبق يستلزم حدوث التأخر لكن يرد عليه
انه ان اريد بالغير غير جنس الحركة فلا نسلم اقتضاء ماهية الحركة المسبوقية بالغير بهذا
المعنى وان اراد مسبوقية كل فرد منها بفرد آخر منها فهذا لا يستلزم حدوث مطلق الحركة وكذا
يرد على قوله كل حركة هي على التقضي وعدم الاستقرار ان ما كان كذلك جزئيات الحركة
فلا يلزم الاحداثها (قوله وقد عرفت ان كل ما يجوز عدمه يتمتع قدمه) فينقد قياس
من الشكل الاول هكذا كل سكون يجوز عدمه وكل ما يجوز عدمه يتمتع قدمه ينتج
ان كل سكون يتمتع قدمه فيكون حادثا لكن يرد عليه ان معنى الصغرى كل سكون

يجوز عدمه نظرا الى ذاته بمعنى انه ليس في عدمه امتناع ذاتي ومعنى الكبرى ان ما ليس يتمتع بعدمه في الجملة اى لا بالذات ولا بالغير يتمتع بعدمه فلا يتكرر الوسط الا ان يتكلف فيقال معنى قوله كل سكون يجوز عدمه انه ليس فيه امتناع ما وقوله كل جسم قابل للحركة اى قبولا بالفعل وقوله بالضرورة اى المشاهدة بناء على ان الجسم منحصر في الفلكي والعنصري والحركة بالفعل معلومة في كل واحد منهما

بالمشاهدة وفيه منع او يقال كل جسم قابل للحركة اى لا امتناع في حركته اصلا اذا لاجسام متماثلة فيجوز ان ينتقل كل منها الى حيث الآخر وفيه ايضا للنع مجال (قوله وانه يتمتع) عطف على مدخول على (قوله الثالث ان الازل ليس عبارة الخ) منع لقوله ما لا يخ عن الحوادث لو ثبت في الازل لزوم ثبوت الحادث في الازل تلخيصه انه ان اريد بثبوت الحادث في الازل ثبوت الحادث المعين فيه فظاهر انه غير لازم مما ذكر اذا لازل اما عبارة عن عدم الاول او عن استمرار الوجود في ازمة موهومة وكان الاول

وانه يتمتع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متميزا اصلا كالعقول والنفوس المجردة التي يقول بها الفلاسفة والجواب ان المدعى حدوث ماثبت وجوده بالدليل من الممكنات وهو الاعيان المتميزة والاعراض لان ادلة وجود المجردات غير تامة على ما بين في المطولات * الثاني ان ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث اضداده كالأعراض القائمة بالسموات من الاضواء والاشكال * الامتدادات والجواب ان هذا غير محل بالقرض لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها * الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاول او عن استمرار الوجود في ازمة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى ازالة الحركات الحادثة انه مامن حركة الا وقبلها حركة اخرى لا الى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسمون انه لاشئ من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل جزئي من الجزئيات

بالنظر الى ازالة الحوادث الغير المتناهية والثاني بالنظر الى ازيلته تعالى فظاهر انه لا امتناع في ازالة الحوادث بالمعنى الاول فانه كما يجوز ان يوجد بعد كل حادث حادث الى ما لا نهاية له كذلك يجوز ان يوجد قبل كل حادث حادث والفرق بينهما عما لا دلالة عليه وما ذكره من انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئيات

فحدوثها يستلزم حدوثه فانما يظهر في الجزئيات المتناهية واما الغير المتناهية فاستمرارها
ازلا وابدا يستلزم استمرار المطلق بالضرورة فيجب على المجيب ان يبذل جهده في ابطال
لاتناهي الجزئيات اما بناء على ما ذكره الامام الرازي من جريان برهان التطبيق
في كل ما دخل تحت الوجود في الجملة ولو على سبيل التعاقب او على ما تقول من كل
واحد من تلك الحوادث لما كان مسبوقا بالغير كان جميعها بحيث لا يشذ عنها شيء منها مسبوقا
بالغير ايضا بالضرورة ثم ان ذلك الغير لا يجوز ان يكون من جملتها والا لزم ان لا يكون
ما فرضناه جميعا بل يجب ان يكون خارجا عنها فينقطع به سلسلة الحوادث وهذا
الدليلان وان افادا تناهي الحوادث الابدية لكن لا ضير به اذ الموجود منها متناه ابدال
نقول لا يمكن خروج جميعها الى الوجود بالفعل بحيث لا يبقى في الامكان باق بل كل
مبلغ يوجد منها فيمكن ان يوجد بعده ما لا يتناهي والحال ان وجود ما لا يتناهي بالفعل
ازلا وابدا محال (قوله الرابع انه لو كان كل جسم في حيز) يجري مجرى المعارضة

الرابع انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي
الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوي
المماس للسطح الظاهر من المحوى والجواب ان الحيز
عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم
وينفذ فيه ابعاده ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث
لا بد له من حدث ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن من
من غير مرجح ثبت ان له محدثا (والمحدث للعالم هو الله تعالى)

لا بطل قوله ان الجسم
والجوهر لا يخلوان عن
الكون في حيز والمذهب
في الحيز ثلثة احدها
للمشائين وهو المذكور
في السؤال وعلى هذا
لا يلزم ان يكون لكل
جسم حيز بل لما له حاو

والثاني للمتكلمين وهو ما ذكر في الجواب والثالث لافلاطون ومن تبعه « اي »
انه الموجود المجرد المنطبق على بعد الجسم الحال فيه وعلى هذين المذهبين كل
جسم يتميز البتة ولما لم يتعلق بالمذهب الثالث غرض في السؤال ولا مست اليه حاجة
في الجواب لم يتعرض له (قوله هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم) قيده بالموهوم
اذا المكان مشغول بالمتكلمين متى به حقيقة وفراغه انما هو مجرد وهمنا وفرضنا وتقييده
بالذي يشغله الجسم ليس للاحتراز عن فراغ لا يشغله لان فراغه ليس بموهوم بل
مجرد كشف عن ماهية الحيز واسارة الى ان شغل الجسم اياه وتفوذ ابعاده فيه
معتبر في مفهومه واقتصر على شغل الجسم وان كان الحيز قد يشغله الجوهر لان
غرضه مجرد دفع الشبهة لتحقيق ماهية الحيز ومبنى الشبهة على كون الحيز عبارة
عن السطح ومبنى وجود السطح على نقي الجزء (قوله ضرورة امتناع ترجيح احد
طرفي الممكن من غير مرجح) لو قال احد طرفي المحدث او الحادث لكان اوفق

للمذهب وانسب بالمقام لكنه بنى كلامه على ما سمع عند المحدثين من المتكلمين من قوة قول الاقدمين ان علة الحاجة هو الامكان بالضرورة وضعف ما ذهب اليه قدماء المتكلمين من ان الحدوث هو العلة او شرطها على اختلاف فيما بينهم (قوله اي الذات الواجب اه) يريدان هذا اللفظ وان كان وضعه بازاء ذات الواجب الوجود لكن لما كان امتياز ذلك عندما بوصف الالوهية صار قولنا الله بمنزلة ان يقول الذات الموصوف بالالوهية والالوهية على ما صرح به عبارة عن وجوب الوجود والقدم الذاتي اعني عدم المسبوقية بالغير فصار قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى في قوة ان يقال هو الذات الواجب الوجود وقوله الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شئ صفة كاشفه

للو واجب الوجود وقوله اصلا اي لافي صفاته ولا في افعاله اذا احتاج في شئ من ذلك الى غيره لا يكون واجب الوجود ولا يصلح مبدءا للعالم (قوله اذلو كان جائز الوجود) تعليل لحصر محدث العالم في الله تعالى اعني الذات الواجب الوجود اذ لو لم يكن كذلك بل كان غيره لزم كونه من جملة العالم ويازمه محذوران احدهما

(اي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده عن ذاته ولا يحتاج الى شئ اصلا اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلا يصلح محدثا للعالم ومبدأ له مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجود مبدأ له) وقريب من هذا ما يقال ان مبدءا للممكنات بانسرها لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدءا لها وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل هو ليس كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة بطالان التسلسل (وهو انه لو ترتب سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة مستقلة وهي لا يجوز ان تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشئ علة لنفسه ولعله بل خارجا عنها فيكون واجبا وينقطع التسلسل)

ان ما هو من جملة لا يصلح محدثا له لما عرفت من انه بجميع اجزائه ممكن ومحدث فلو كان بعض اجزائه محدثا لزم كونه محدثا لنفسه ايضا والثاني ان العالم اسم لجميع ما يصلح ان يجعل علامة على وجود مبدأ له فيكون بجميعة من حيث هو كذلك له مبدءا خارج عنه (قوله وقريب من هذا ما يقال) بل لا فرق بينهما الا في الاعتبار والعبارة ومن زعم ان الاول من مسلك الحدوث والثاني من مسلك الامكان فلم يتنبه ان الشارح لم يحمل كلام المتن على ظاهره بل رده الى مسلك الامكان كما تبيننا عليه (قوله لو ترتب سلسلة الممكنات لاحتاجت الى علة) اي احتاجت الى احد الغير المتناهية باجمها بحيث لا يشذ منها شئ من الآحاد فان مجموع الآحاد هذا المعنى موجود بوجود جميع اجزائه ويمكن لكونه

مركبا من الآحاد الممكنة ومغاير لكل من تلك الآحاد اذا لكل غير الجزء وكل يمكن
وجوده علة فلا بد للآحاد من علة فان قلت المجموع بهذا المعنى لا يحتاج الى علة غير
علة كل واحد من اجزائه اذ ليس فيه غير كل واحد من اجزائه والقرض ان لكل واحد
منها علة داخلية في السلسلة هي ما قبله قلت ليس القرض بيان احتياج المجموع الى علة
غير علل الآحاد بل ابطال كون كل واحد من تلك الآحاد معللا بما قبله من غير انتهاء الى
ما ليس كذلك اذ على ذلك التقدير لا يوجد شيء غير جميع الممكنات التي هي علل باعتبار
مطلوبات باعتبار فان كانت العلة الكافية في وجود جميع تلك المطلوبات جميع تلك العلل
لزم كون الشيء علة لنفسه وهو ظ لزوما وبطلانا وان كانت بعضها ملزما كون ذلك البعض
علة لنفسه ولعله اذا الكافي في الجميع كاب في كل جزء من اجزائه ومن جلتها نفسه وعلة واذا

بطل كونها نفس الجميع
او بعضها تعين ان يكون
خارجا عنها والموجود
الخارج عن جميع
الممكنات واجب ثبت
الواجب وينقطع به
السلسلة اذ لا بد من ان
يستند اليه شيء من آحاد
السلسلة والا لما كان علة
لها فيكون طرفا لها
فتنتهي به لاحتماله فن قال

ومن مشهور الادلة برهان التطبيق (وهو ان تفرض
من المعلوم الاخير الى غير النهاية جملة ومقابلها بواحد
مثلا الى غير النهاية جملة اخرى ثم تطبق الجملتين بان تجعل
الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية
والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من
الاولى واحد من الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال
وان لم يكن فقد وجد في الاولى ما لم يوجد بازاءه شيء في
الثانية فتقطع الثانية وتنتهي ويلزم منه تنهاى الاولى
لانها لا يزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد على المتناهي
بقدر متناه يكون متناهي بالضرورة

ان هذا الدليل غير مقتدر الى ابطال التسلسل ان اراد انه يتم به الدلالة على «وهذا»
وجود الواجب مع ذهاب السلسلة الى مالا يتناهي او مع امكانه فبطلان كلامه اظهر
لان ثبوت الواجب مناف لذلك وان اراد ان ابطاله ليس من مقدمات هذا الدليل وان
كان لازماله متأخر عنه فذلك حق لانزاع فيه وانما النزاع في المعنى الاول (قوله
ومن مشهور الادلة برهان التطبيق) للقول في اثبات الواجب مسلكان الاول بيان
ان الممكن سواء كان متناهي الافراد او غير متناهي لا يتم له الوجود بدون الواجب
فوجود الممكن يدل على وجود الواجب البتة ويلزم من وجوده تنهاى السلسلة من
جانب العلل والبرهان الاول من هذا القيل كان ثبت عليه الثاني بيان امتناع لانهاى
الموجودات الخارجية سواء كان من جانب العلة او من جانب المعلوم فيجعل ذلك مقدمة

لأثبت الواجب ومن ذلك برهان التطبيق (قوله وهذا التطبيق إنما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ماهو وهمى محض) التطبيق بين الجملتين يتصور على وجهين . الاول ان يلاحظ خصوصية كل واحد من آحاد الجملتين ويتوهم انطباق جزئين بين كل اثنين من آحادهما والتطبيق بهذا الوجه يعم الوجود والمعدوم والمترتب وغير المترتب والمجتمع والمتعاقب لكن القوى البشرية قاصرة عنه فيما لا يتناهى فلا يمكننا الاستدلال بهذا على تنهاى شئ منها . والثانى ان يلاحظ آحاد الجملتين على الاجال ويلاحظ الانطباق فيما بين آحادهما كذلك وقد اطبقوا على ان التطبيق بهذا الوجه يمكن فيما بين الموجودات المترتبة المجتمعة في الوجود وانه لا يمكن في المعدومات الصرفة واختلفا في الموجودات الغير المترتبة او الغير المجتمعة فذهب المتكلمون الى جريانه فيها لان آحاد الجملتين فيها قد اتصفت بالوجود في الجملة فيكفي ذلك لتطابق آحادهما ببعضه ببعض في نفس الامر بخلاف المعدومات الصرفة فانه لا تطابق بين آحادهما في نفس الامر ولا بحسب فعلنا وذهب الحكماء الى ان الافراد المنقضية في الامور المتعاقبة معدومة حقيقة فلا تطابق بينها بحسب نفس

الامر وكذا الموجودات الغير المترتبة لا توصف بالتطابق ما لم يلاحظ خصوصياتها ولم يعين لكل احد منها مرتبة معينة والا فلا معنى لمطابقة

(وهذا التطبيق إنما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ماهو وهمى محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم فلا يرد النقص بمراتب المعدوم بان نطبق جملتين احدهما من الواحد لا الى نهاية والثانية من الاثنين لا الى نهاية ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع لاتناهيها)

فرد منهما لفرد دون فرد آخر ولهذا جاوزوا لاتناهى الحركات الفلكية والنفوس الناطقة من جانب الماضى واعترض عليه بان النفس الناطقة مرتبة بحسب اضافتها الى ازمة حدوثها فيتم التطبيق فيه على الوجه الذى تقرر عندهم واجاب عنه بعض المحققين بأن آحاد النفوس لا ترتيب لها بحسب ترتيب الازمنة اذ قد يحدث منها جملة في زمان وقد يخلو زمان عن حدوث شئ منها فلا يجرى التطبيق فيها بين آحادهما باعتبار ترتيب اجزاء الزمان ولما كان للمعترض ان يقول نحن نطبق بين النفوس الحادثة في اجزاء الزمان سواء كان الحادث في كل واحد من تلك الاجزاء واحدا او اكثر فان تنهايتها يستلزم تنهاى آحادهما لان الحادث في كل زمان متناه اشار الى جواب آخر يدفع هذا الاحتمال ايضا قال وايضا هي مأخوذة من حيث انها مضافة الى ازمة حدوثها غير مجتمعة في الوجود لامتناع اجتماع تلك الازمنة واذا اخذت ذوات النفوس وحدها لم تكن مترتبة ومن لم يتفطن لهذه الدقيقة ابطل الجواب الاول بابداء ذلك الاحتمال وبني عليه ان برهان التطبيق جار في النفوس الناطقة لكونها مترتبة باعتبار الازمنة والعجب انه لم يتعرض بحال

الجواب الثاني ولم يره ولا طيف خيال (قوله وذلك لان معنى لاتناهي الاعداد) يريد ان كل مرتبة من مراتب الاعداد داخلية تحت الوجود بمعنى ان ما يتصف به شيء من الاشياء فهو متناهية البتة ومعنى لاتناهي الاعداد ان مرتبة منها تتصور يمكن ان يتصور فوقها اخرى وكذا جميع تعلقات علمه تعالى وقدرته يستحيل خروجها الى الفعل والالزم انتهاؤها بل كل ما خرج الى الفعل منها فهو متناه وما بق بعد ذلك بالقوة فغير متناه فلا اشكال واعلم ان اول كلامه يدل على ان النقص انما هو بالمراتب الممكنة بالعدد ولا شك في عدم تناهيها بالمعنى المشهور وملخص الجواب الذي اشار اليه منع جريان التطبيق فيها لانها معدومة والتطبيق فيما بينها لا يمكن الا بالوجه الاول وقد عرفت ان القوة البشرية قاصرة عنه فلا تناهيها لا ينافي برهان التطبيق ويرد عليه ان القوى العالية وافية بتطبيقها فيرد الاشكال وكذا الحال في مقدورات الله تعالى ومعلوماته فان المقدور قد يطلق على ما تعلق به القدرة تعلق الابدان وهو متناه البتة ولا كلام فيه

وذلك لان معنى لاتناهي الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لا تنهى الى حد لا يتصور فوقه آخر لا بمعنى ان ما لا نهاية له يدخل في الوجود فانه محال (الواحد) يعني ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الاعلى ذات واحدة والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان الثمان المشار اليه بقوله تعالى ﴿ لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ﴾ وتقرير برهانه

وقد يطلق على ما تعلق به نوما آخر من التعلق لا يترتب عليه وجود المقدور وهو غير متناه واما المعلوم فالحق انه غير متناه البتة واكثر من المقدور بالمعنى الثاني لانه يخص الممكن والمعلوم

بمعنى والمتنع فينتقض برهان التطبيق بهما والثاني في الجواب ما عرفت « لو امكن » واما قوله وذلك لان معنى لاتناهي الاعداد الخ فهو بالحقيقة تسليم لاطراد الدليل في صورة النقص ومنع تخلف الحكم عنها فهو لا يصح جوابا عن ذلك النقص بل هو جواب عن النقص بالمراتب الموجودة من العدد بناء على ما اشتهر من ان مراتب الاعداد غير متناهية وبالمقدورات بالمعنى الاول لما عرفت من ان قدرة الله تعالى غير متناهية واما جعل لاتناهي معلومات الله تعالى بهذا المعنى فكما لا وجه له قطعاً لا حاجة اليه اصلاً فتدبر (قوله يعني ان صانع العالم واحد الخ) قد عرفت ان قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى في قوة ان يقال صانع العالم هو الذات الواجب الوجود فصار وصفه بالوحدة في قوة وصف الواجب بها بمعنى انه يتمتع اشتراك مفهوم الواجب بين اثنين فاضمحل ما يتوهم من ان الله تعالى علم لذات الابدان بالحق فلا معنى لجعل وحدته من المطالب العلمية وتحقيقه ما ذكره

لترتب الملا
وهو قدم وجود
الساواح وادنى
وتلحق موجودة
الذات الواجب
الوجود واه

رحه الله من ان حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالهية وخواصها واراد بالالهية على ما صرح به وجوب الوجود والقدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وبخواصها مثل تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة والقدم الزماني مع القيام بنفسه (قوله ولو امكن الهان) اي ذاتان جامعان للالهية وخواصها فلا يرد ما يتوهم من ان المدعى وحدة الواجب والدليل لا يفيد الاوحدة الصانع (قوله لان كلا منهما امر ممكن اشار به الى ان الارادة كالقدرة لا تتعلق الا بالممكن اذ هي عبارة عن صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع وما ليس بممكن ليس بمقدور) (قوله

اذ لا تضاد بين الارادتين) اي ليس بينهما امتناع الاجتهاد لجواز ارادة الشخص الواحد للضدين على السوية او مع ترجيح مالا حدهما وهذا انما يستقيم اذا فسر الارادة باعتقاد النفع او بغيره . واما اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور فينبغي ان تضاد لکنه لا يضر في المقصود لعدم اتحاد محل الارادتين وانما تعرض لنفي تضادهما

(لو أمكن الهان لا يمكن بينهما تمناع بأن يريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كل منهما في نفسه امر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين ^{وقدر} وحينئذ ان يحصل الامران فيجتمع الضدان أولا فيلزم عجز احدهما وهو اشارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالتمدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا وهذا تفصيل ما يقال ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر وهذا يدفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمناع او ان يكون الممانعة والمخالفة غير ممكنين لاستلزامهما المحال او ان يتمتع اجتماع الارادتين كاثارة الواحد حركة زيد وسكونه . واعلم ان قوله تعالى * لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا .

توضيحا لا مكانهما في نفسيهما وخص النفي بالتضاد لان الارادتين وجوديتان لا يتوقف تعقل احدهما على تعقل الاخرى فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع كانتا متضادتين البتة (قوله لما فيه من شائبة الاحتياج) في فعله وتنفيذ قدرته الى عدم سد الغير طريقه ومبدأ الممكنات يجب ان يكون مستقلا في ايجاده (قوله ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر) اي ايجاد ضده او جده لزم عجزه لاحتياجه في ايجاد شيء الى عدم ايجاد الآخر ضده وان قدر على ذلك الايجاد لزم عجز الآخر لان ايجاده ضدها او جدها لا يستلزم انتفاء ما اوجده الآخر فيحتاج الآخر في فعله الى عدم ايجاد هذا ضده (قوله وهذا يدفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمناع) اذ يكفي لغرضنا امكان التمانع او يكون الممانعة

والمخالفة غير ممكن لاستلزامه المحال اذ قد بينا ان الممانعة في نفسها امر ممكن والمحال انما يلزم من كون كل من المتمانعين الها فهو المحال لاما ظهر امكانه او ان يمتنع اجتماع الارادتين. كارادة الواحد منهما حركة زيد وسكونه معاً اي اجتماعهما لان اجتماعهما امر مستحيل في نفسه وقد عرفت ان الارادة لا تتعلق بالمستحيل بخلاف ارادة كل واحد منهما فانها امر ممكن في نفسه متعلق بأمر ممكن في نفسه فليس بين الارادتين تضاد ولا اجتماع في محل واحد . فان قلت اذا اراد احدهما حركة زيد وجب حركته وكان سكونه محالاً فلا يتعلق به ارادة الآخر . قلت سكونه امر ممكن في نفسه وانما جاء

هنا

اجبة اقناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع والغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه بقوله تعالى . ولعلنا بعضهم على بعض . والافان اريد الفساد بالفعل اي خروجهما عن هذا النظام المشاهد فجرد التعدد لا يستلزم الفساد لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان الفساد فلا دليل على انتفاءه بل النص صرح بشهادة بطي السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكناً لا محالة لا يقال ان الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمنع في الافعال فلم يكن احدهما صانعاً فلم يوجد مصنوع لا نقول امكان التمانع لا يستلزم الاعدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان اراد به عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اراد به الامكان . فان قيل

استحالته من جهة تنفيذ احدهما قدرته فكان الآخر محتاجاً في فعله الى عدم تنفيذ قدرته فلا يكون الها كامراً . فان قلت قد استقر رأي المتكلمين على انه تعالى موجب في حق صفاته فلو تعلق ارادته تعالى على اعدام صفة من صفاته او ايجاد صفة يلزم مفساد التمانع . قلت ما ذكر امر ممتنع جاء امتناعه من قبل ذاته تعالى فالعجز عنه لا ينافي الوهيته تعالى ويقرب منه ما يقال من انه تعالى اذا

اوجد شيئاً لا يبقى له قدرة عليه فيلزم عجزه ويجاب بان عدم القدرة بناء على « مقتضى » تنفيذها ليس عجزاً بخلاف ما اذا سد الغير طريق تنفيذها (قوله حجة اقناعية) تفيد اقناعاً للمسترشد وان لم تقدر الحما للجاحد (قوله لا نقول امكان التمانع لا يستلزم الاعدم تعدد الصانع) فقوله لم يكن احدهما صانعاً ان اراد به انه لم يكن واحداً منهما صانعاً فالملازمة ممنوعة وان اراد به انه لم يكن الصانع الا احدهما فلا يترتب عليه عدم وجود المصنوع (قوله على انه يرد منع الملازمة ان اراد به عدم التكون بالفعل) لان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه لجواز ان يتفقا على ما امر بل اللازم لامكان التمانع امكان عدم التكون ولا دليل

على استحالته وههنا برهان آخر يسمى برهان النوارد وربما يحمل الآية عليه بأس
ان تشير اليه اشارة خفية وهو انه لو وجد الهان يلزم ان لا يوجد شيء من الممكنات
وبطلان التالي ظاهر اما الملازمة فلانه لو وجد ممكن قاما ان لا يستند اليهما معا فلا يكون
واحد منهما الها اوالى كل واحد منهما فيلزم مقدور بين قادرين اوالى احدهما فقط
فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ صلاحية المبدئية مشتركة بينهما كما ان الحاجة مشتركة
بين الممكنات فاحتياج بعضها في وجودها الى احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح فان
قلت هو محتاج الى مطلق المبدأ وتأثير احدهما بمجرد اختياره دون الآخر قلت حاجة
خصوصية المعلول الى خصوصية العلة ضرورة وهذا البرهان يتمسك به في شمول قدرته
وفي كون افعال العباد مخلوقة له تعالى فلا تغفل ولا امر مالم يلتفت اليه الشارح فتأمل (قوله

مقتضى كلمة لو ان انتفاء
الثاني في الماضي بسبب
انتفاء الاول فيه) فيكون
المفهوم من الآية تعليل
احد الانتفاءين الواقع
فيما مضى المعلومين للسامع
بالآخر كما في قولك لوجهتني
لا كرمك ومبنى الاستدلال
على ان الدليل معلوم
والمداول مجهول (قوله
فيقع الخط) كما وقع لابن

مقتضى كلمة لو ان انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء
الاول فيه فلا يفيد الى الدلالة على ان انتفاء الفساد
في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد قلنا نعم بحسب
اصل اللغة كذلك لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء
على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما في
قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير والآية من هذا
القبيل وقد يشبهه على بعض الاذهان احد الاستعمالين
بالآخر فيقع الخط (القديم) هذا تصريح بما علم التزاما
اذ الواجب لا يكون الا قديما اي لا ابتداء لوجوده
(اذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم

الحاجب اذ نظر الى الاستعمال الثاني فوجد كلمة لو تدل على انتفاء الاول لانتفاء الثاني اي
يعلم بذلك فاعترض على من قال انها لانتفاء الثاني لانتفاء الاول بأن الاول ملزوم والثاني
لازم وانتفاء الملزوم لا يدل على انتفاء اللازم بل الامر بالعكس مما ذكر والحق ان كلامنا
الاستعمالين ثابت وان الاستعمال الثاني متفرع على الاستعمال الاول فان لولما دل على
ان انتفاء الاول علة لانتفاء الثاني فربما يكون انتفاء الثاني معلوما عند السامع دون الاول
فيدل به عليه دلالة بالمعلول على العلة (قوله هذا تصريح بما علم التزاما اذا لواجب
لا يكون الا قديما) قد سلف لك ما فيه كفاية ليانه ولو اجري كلام المص على ظاهره لكان
معناه ان المحدث للعالم هو ذات المعبود بالحق الواحد لا شريك له في هذا الاحداث القديم
اذ لو كان محدثا لاحتاج الى محدث ضرورة فيتسلسل وهذا طريقة القدماء من المتكلمين

وهي السمات بطريقة الحدوث (قوله لكان وجوده من غيره) اذ لو كان من ذاته لم يفارقه وجوده ولم يكن مسبوقا بالعدم (قوله فان بعضهم) يريد به الاشاعرة ومن يحدو حدوهم في اثبات صفات حقيقة قائمة بذاته تعالى لا اول لها على انه قد قيل لا تعدد للقدمات عندهم ايضا اذ القدمات

عبارة عن اشياء متغايرة لا اول لها ولا تغاير عندهم فيما بين الصفات ولا بينهما وبين الذات (قوله وهذا) اي القول باشتراك وجوب

صفات الله
مستند

الوجود بين الذات والصفات كلام في غاية الصعوبة وانما وقعوا فيه لانهم لما اختاروا ان علة الحاجة هي الحدوث وانه لا يجوز استناد القديم الى المؤثر اصلا لزمهم حدوث كل ما كان وجوده معلولا لغيره ولما ذهبوا الى قدم صفاته تعالى لزم ان يكون وجوداتها من ذواتها فلزم القول بتعدد الواجب لذاته والعذر عنه بان وجود الصفات ليس من غيرها بل من موصوفها الذي ليس غيرها امر لفظي لا يجدي في امثل

لكان وجوده من غيره ضرورة حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق فان بعضهم على ان القديم اعم لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذات القديمة وفي كلام بعض المتأخرين كالامام حيد الدين الضريري ومن تبعه تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائزا لعدم في نفسه فيحتاج في وجوده الى مخصص فيكون محدثا اذ لا معنى بالمحدث الا ما يتعلق بوجوده بايجاد شيء آخر ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى فلزم قيام المعنى بالمعنى فاجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة وهذا الكلام في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد والقول بإمكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث فان زعموا انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتي والزمانى وفيه رفض لكثير من القواعد وسأني لهذا زيادة تحقيق (الحى القادر العليم السميع البصير التامى المريد)

هذه المباحث اذلا شك في ان الصفات انفسها غير كافية في وجوداتها «لان بديهة» فتكون ممكنة فيطل قولهم كل ممكن حادث ولهذا ترك المتأخرون اعتبار الحدوث في علة الحاجة وجعلوا الامكان مستبدا في ذلك فلزمهم ترك ما تقرر فيما بينهم من ان كل

يمكن فهو محدث اي مخرج من العدم الى الوجود وان القديم لا يكون معلولا البته وان الله تعالى مختار في جميع افعاله اذا الممكن القديم كصفاته يجب استناده اليه بطريق الايجاب فيكون الحدوث وكذا القدم منقسما الى الذاتى والى الزمانى لكن التزام هذه الاشياء مع كونه غير محل بشئ من قواعد الملة فقد قام عليه من جهة العقل الدلالة فيجب القول به وستسمع كلاما آخر يتعلق بهذا المقام من قبل الشارح في شرح قوله وهى لاهو ولا غيره (قوله لان بديهية العقل جازمة) لا يريد به ان اتصافه تعالى بهذه الاوصاف بديهي بل كبرى دليله ضرورية وتقريره انه قد ثبت ان الله تعالى هو المحدث للعالم والعالم كاترى مشتمل على نمط بديع يرجع النظر عنه خاسئا وهو حسير ونظام محكم لا يرى في خلقه من فطور وفيه افعال متقنة خالية عن وجوه الخلل

ونقوش مستحسنة مقبولة عند العقول والبديهة تشهد بان من احدث مثله لا يكون الاحياء قادرا علما شائيا يفعل ما يريد على مقتضى علمه وحكمته فيكون تعالى موصوفا بهذه الصفات واما السمع والبصر فلا دلالة عليهما من هذه الجهة بل ثبوتهما بالسمع اوبان ضديهما من النقائص فان قلت لا يدل ما ذكر الاعلى

لان بديهية العقل جازمة بان محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه من الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات على ان اضدادها نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها ايضا قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالوحد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه (ليس بمرض) لانه لا يقوم بذاته بل يفترق الى محل يقومه فيكون ممكنا ولانه يتمتع بقاءه والالكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو **لأن قيام العرض بالشئ معناه ان تحيزه تابع لتحيزه**

قادرية وعالمية مثلا واما ان لها مبادى موجودة غير ذاته تعالى قائمة به على ما هو المذهب فلا قلت هذا القدر هو المقصود بالبيان في هذا المقام واما اثبات المبادى فسيجيء من بعد (قوله على ان اضدادها نقائص) هذا دليل مقنع للمسترشد غير مسكت للجهاد اذ للقاتل ان يقول لانسلم ان لها باسرها اضدادا واولسلم فلانسلم انها نقائص مطلقابل بالنسبة الى من شأنه الاتصاف بتلك الصفات ولوسلم فلانسلم ان من خلا عنها يجب اتصافه باضدادها ولهذا عدل عنه بعضهم الى اوضح منه وهو ان الخلو عن الصفات نقص يجب تنزيه الله تعالى وعدل آخرون الى اوضح منه ايضا وهو ان المتصف بها اكل من غير المتصف فلو خلا تعالى عنها يجب ان يكون الانسان اكل منه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهو بعد اقناعى (قوله بخلاف وجود الصانع وكلامه) توقف

وجود الله وكلامه
تأخذ ما من شئ من المبادى
وبما هي المصانع تأخذ
من الشرع دونها
الادنى يصح دور توقف
كل من وجود الله بالشرع
واما في الامر

ثبوت الشروع على وجوده تعالى وقدرته وارادته وعلمه مما لا ينبغي ان يتوقف فيه
ما قل واما توقفه على كلامه فبني على ان الشرع عبارة عن امره تعالى ونواهيه
وبالجملة عن خطابه المتضمن للاقتضاء او التخيير او عن شريعة النبي عليه السلام الثابتة به
والخطاب من جنس الكلام وايضا ثبوت الشرع موقوف على صدق النبي والنبي كما
صر حوايه من قال تعالى له ارسلتك الى الناس اوالي قوم كذا او قال بلغهم او نحو ذلك
وايضا يتوقف صدقه على تصديق الله اياه وهو اخبار عن صدقه وسيدلى عليك كلام
آخر في هذا المعنى (قوله والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره) ويقال العرض له
في نفسه تحيز وان كان تابعا في ذلك لغيره فلم لا يجوز ان يتحيز غيره تبعا لتحيزه لانا نقول
التمحيز بالاستقلال هو الجوهر وهو صالح لان يتحيز غيره تبعا له واحدا كان او اكثر
والاعراض مستوية الاقدام في الاحتياج الى تمحيز تتبعه فكون بعض الاعراض القائمة
بالجوهر تابعا لبعض دون الجوهر دون العكس ترجيح بلا مرجح وفيه منع لا ينبغي (قوله وهذا

والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته وهذا
مبنى على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وان القيام
معناه التبعية في التحيز والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم
زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني
ومعنى قولنا وجد فلم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده
ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني وان القيام هو اختصاص
الناعت بالمنعوت كما في اوصاف الباري تعالى

مبنى على ان بقاء الشيء معنى
زائد على وجوده (اذ لو كان
نفس وجوده بالقياس الى
الزمان الثاني لم يلزم قيام المعنى
بالمعنى لاز وجوده نفسه
ولو كان غيره فليس من قبيل
الاعراض (قوله والحق
ان البقاء استمرار الوجود)

يريد ان البقاء ليس امرا موجودا يعلل به استمرار الوجود كما مال اليه جماعة بل « وان »
هو نفس استمرار الوجود وليس ذلك ايضا امرا موجودا زائدا على الوجود كما توهم آخرون
بل هو عبارة عن نفس الوجود مقيسا الى الزمان الثاني فان وجود الشيء وكونه في الاعيان
اذا قيس الى زمانه يقال له الحدوث واذا قيس الى ما بعده يقال له البقاء والاستمرار ويمتد بامتداده
فيوصف بالطول والقصر والقلة والكثرة حسب وصفه بحسب اختلاف الاعتبار (قوله
ومعنى قولنا حدث فلم يبق الخ) دفع توهم التناقض في هذا القول بناء على ما ذكره من ان البقاء ليس
امرا زائدا على الوجود (قوله وان القيام) منع لطلان اللازم بابطال دليله ووجهه ان التبعية
في التحيز ليست بمساوية لقيام الشيء بالشيء لثقلها عنه في قيام صفات الباري تع بذاته
وهو ظ وفي قيام نفس التحيز بالتحيز والالزم ان يكون للتحيز تحيز فية لسل وفي مثل قيام العمى
بالاعمى اذ لا تحيز للمعدوم فلا يصح تفسيره بهابل لازمه المساوى ان يكون بين الشئين

ارتباط وتعلق يلزمه نعتية الاول والثاني وهذا المعنى كما يتصور بين العرض والجوهر كذلك يمكن بين العرضين بل بين الجوهرين بل لا اختصاص له بالموجودين ومن زعم ان التبعية في التحيز من لوازم قيام العرض بما يقوم به فعلية البيان (قوله وان انتفاء الاجسام الخ) ابطال لقوله يتمتع بقاء الاعراض بعد ابطال دليله فان الضرورة العقلية قاضية ببقائه بمعاونة الحس والقول بان العرض المشاهد ينعدم ويتجدد مثله ولما لم يميز الحس بين الشيء وشبهه التباس الحل فظن ان المتجدد نفس المتقضى عما لا يلتفت اليه كيف ومثله قائم في بقاء الاجسام والمحققون قد اطبقوا على بقاءها فان قلت انما يعتبروا شهادة الحس في الاعراض لقيام الدليل على خلافها بخلاف الاجسام اذ لا دليل على عدم بقاءها قلت ان لم يثبت حكم من بديهية العقل ببقاء الاجسام بمعاونة المشاهدة فالقول ببقائها قول بلا سند وان ثبت ذلك وهو مشترك بين الاجسام والاعراض وجب القول ببقائها والدليل

على خلافه خلافة باطل لكونه مصادما للضرورة والفرقة في ذلك بين الاجسام والاعراض على ما قيل تحكم بحت وتخصيص للضرورة العقلية بالشبهات الوهمية (قوله نعم تمسكهم) تمسك القائلون بقيام العرض بالعرض بان

وان انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة بقاءها بتجرد الائمات ليس بابعد من ذلك في الاعراض نعم تمسكهم في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطءها ليس بتام اذ ليس هنا شيء هو حركة وآخر هو سرعة او بطء بل هنا حركة مخصوصة يسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى البعض بطيئة وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطء نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات (ولا جسم)

كل واحد من السرعة والبطء عرض قائم بالحركة اذ يقال حركة سريعة وحركة بطيئة ولا يقال جسم سريع او بطيء الا باعتبار حركته فيكون من الاعراض الاولى للحركة فرده بانه ليس في الحركة السريعة امران موجودان هما الحركة والسرعة وكذا الحال في الحركة البطيئة بل للحركة انواع مختلفة في انفسها يقال لبعضها اذا قيس الى بعض آخر سريعة او بطيئة فيكون كل من السرعة والبطء حالة اضافية غير موجودة في الاعيان فلم يتم الدلالة على قيام العرض بالعرض (قوله وبهذا تبين اه) يعني بما ذكره من ان حركة واحدة هي سريعة بالقياس الى حركة هي بعينها بطيئة اذا قيست الى اخرى ظهر ان اختلاف الحركات بالسرعة والبطء ليس اختلافا بالذاتيات بل بالعوارض الاضافية وفي عبارته مسامحة حيث اطلق السرعة والبطء واراد

الحركة السريعة والبطيئة قائل (قوله لانه مركب وتمييز وذلك اشارة الحدوث) لان كل مركب يمكن لاحتياجه الى جزئه وكل ممكن حادث وايضا كل تميز لا يوجد الا مع الحيز والجزء حادث اذ قد تبين حدوث ما سوى الله تعالى وما مع الحادث حادث ولو قل فذلك اشارة الامكان لكان اظهر وبكلامه السابق انسب (قوله وجزء من الجسم) فانهم قالوا الجوهر اسم لا يتركب منه الشيء وح يلزم ان يكون كل جوهر جزءا من الجسم

(لانه مركب وتمييز وذلك اشارة الحدوث) (ولا جوهر)

اما عندنا فلانه اسم للجزء الذي لا يتجزى وهو متميز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوا اسما للموجود لا في موضوع مجردا كان او متميزا لكنهم جعلوه من اقسام الممكن وادادوا به الماهية الممكنة التي اذا وجدت كان لا في موضوع واما اذا اريد بهما القائم بذاته والوجود لا في موضوع فانما يمنع اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادل الفهم الى التركيب والتميز وذهاب الجسم والنصاري الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه فان قيل فكيف يصح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع قلنا بالاجماع وهو من الادلة الشرعية وقد يقال ان الله والواجب والقديم الفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم باغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة او من لغة اخرى وما يلزم معناه وفيه نظر (ولا مصور) اي ذى (صورة وشكل مثل صورة الانسان أو الفرس لان ذلك من خواص الاجسام تحصل لها)

ولا يوجد جوهر فرد (قوله وادادوا به الماهية الممكنة) يدل عليه انهم قالوا في تعريف الجوهر ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع فلزم ان يكون له ماهية ووجود زائد عليها ووجود الواجب عندهم عينه فلم ان مرادهم هي الماهية الممكنة (قوله واما اذا اريد بهما القائم بذاته الخ) ذهب بعض الكرامية الى اطلاق لفظ الجسم عليه تعالى بمعنى القائم بذاته وبعضها بمعنى الموجود واستعمال الجوهر بمعنى القائم بذاته او الذات والحقيقة شايخ في عبارات الفلاسفة وهذا

الجوهر مركب
من الممكن
استلزام الحدوث
من الله

المعاني مما لا يستحيل عليه تعالى بقى النزاع في اطلاق اللفظ (قوله وفيه نظر) « بواسطة » اذا لتزاد ممنوع ولو سلم فكون الاذن بالمرادف والمزوم اذنا باللازم والمرادف الآخر ممنوع اذ قد يكون فيما مانع مثل ايهام ما لا يليق بذاته تعالى بسبب اشتراك أو اصل اشتقاق والخطر في ذلك عظيم فالوقوف الى التوقيف واجب كما ذهب اليه الشيخ الاشعري

(وذهب)

وذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على ثبوت معنى من المعاني لذاته صح اطلاق ما يدل عليه من الافاظ فلا توقيف ووافقهم القاضي ابوبكر مالكه اشترط ان لا يكون لفظه موهما (قوله بواسطة الكميات) اى المقادير واراد بها ما يعم المحقق والموهوم وكذا الحال فى قوله واحاطة الحدود والنهايات (قوله اجزاء) اى بالفعل واما ماله اجزاء بالقوة فلا يسمى مركبا لكنه قد يسمى متبعضا ومتجزئا باعتبار انه قابل للانقسام وما يقال من انه يعتبر فى التجزى ان يكون الانحلال الى مائه التركيب دون التبعض فليس بشئ نعم يعتبر ذلك فى مفهوم الانحلال لانه عبارة عن بطلان الانعقاد وفساد التركيب بخلاف التبعض

والتجزى فانهما بمعنى مطلق الانقسام لغة (قوله اى الجما نسة للاشياء) يريد ان المراد ذلك عرفا وقوله لان معنى قولنا ماهو من اى جنس هو ابداء للنسبة بين المعنى الاصلى للمائة وبين المعنى العرفى فلا يرد ما يقال ان المراد بالجنس هناك ما يعم الحقائق النوعية وقد يقال المراد بالمائة ما يذكر فى الجواب عن السؤال بما هو وهو الحقيقة النوعية والجنسية والله متزه عن ذلك لاستلزامه التركيب وهذا مذهب الفلاسفة والمتكلمون على ان له

بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات (ولا محدود) (اى ذو حد ونهاية) (ولا معدود) اى (ذو عدد وكثرة يعنى ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة كالأعداد وهو ظاهر) (ولا متبعض ولا متجزى) اى ذو ابعاض واجزاء (ولا متركب) منها لما فى كل ذلك من الاحتياج المنافى للوجوب فإله اجزاء يسمى باعتبار تأليفه منها متركبا وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزئا (ولا متناه) لان ذلك من صفات المقادير والأعداد (ولا يوصف بالمائة) (اى بالمجانسة للاشياء) لان معنى قولنا ماهو من اى جنس هو والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب (ولا بالكيفية) اى من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام او توابع المزاج والتركيب (ولا يمكن فى مكان) لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد فى بعد آخر متوهم او متحقق يسمونه المكان والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء

تعالى حقيقة نوعية بسيطة وما ذكره من الدليل لا ينفيه كما لا يخفى (قوله ماهو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب) الاول بالنظر الى الملموسات والثانى بالنظر الى سائر المحسوسات وهذا تصريح بما اشار اليه فيما سبق من ان مثل اللون والطعم والرائحة من توابع المزاج لكنه لا يثبت على مذهب الاشاعرة فالاولى ان يتميكن فى نفي ذلك بالاجماع (قوله فى بعد آخر متوهم) كما ذهب اليه المتكلمون او متحقق على ما اختاره افلاطون (قوله والبعد عبارة عن امتداد) موهوم عند المتكلمين محقق عند الفلاسفة قائم بالجسم البتة عند المشائين او قائم بنفسه ايضا عند القائلين بان المكان عبارة عن بعد موجود مجرد

الشيء من ذاته
والنفس من ذاتها
منه من ذاته

المادة من ذاتها
المحيية من ذاتها
منه من ذاته

فمنهم من احوال خلوه عن الشاغل ومنهم من جوز ذلك وهم القائلون بوجود الخلاء والمتكلمون وان جوزوا الخلاء لكنهم لا يقولون بوجوده بل يحملونه عدما محضاً محصوراً بين حاصرين ولهذا يفسرونه بكون الجسمين لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما فقد ظهر لك مما قررناه ان في عبارته حزا (قوله والله تعالى منزّه عن الامتداد) وهو ما كان او محققاً (قوله فيلزم قدم الحيز) اذ التحيز لا يوجد بدون الحيز فقدمه يستلزم قدمه ومبنى هذا الدليل كما صرح به على وجود الحيز (قوله فيكون متناهيًا) وهو باطل لما مر من ان التناهي من خواص

والله تعالى منزّه عن الامتداد والمقدار لاستزاده التجزى فان قيل الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه والالكان متجزئاً قلنا الممكن اخص من التحيز لان الحيز هو الفراغ الموهوم الذي يشغله شيء ممتد او غير ممتد فاذا ذكر داليل على عدم التمكن في المكان واما الدليل على عدم التحيز فهو انه لو تحيز فاما في الازل فيلزم قدم الحيز او لا فيكون محلاً لحوادث وايضاً اما ان يساوي الحيز وينقص عنه فيكون متناهيًا او يزيد عليه فيكون متجزئاً واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لاعلو ولا سفلا ولا غيرهما لانها اما حدود واطراف الامكنة او نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى شيء (ولا يجري عليه زمان) لان الزمان عندنا عبارة عن تجدد يقدر به تجدد آخر وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى منزّه عن ذلك واعلم ان ما ذكره من التزيهات بعضها ينفي عن البعض الا انه حاول التفصيل والتوضيح في ذلك قضاء لحق الواجب في باب التزيه وردا على المشبهة والجسمه وسائر فرق الضلال والطغيان بابلغ وجهه واوكده

المقادير والاعداد وهما من خواص الاجسام ولمانع ان يمنع لزوم التناهي بناء على انه محتمل ان يكون جزءاً لا يتجزى او يكون مساوياً للحيز وتمد الى غير النهاية ويمكن ان يدفع الاول بابطال كونه جزءاً لما مر من انه جزء الجسم او بانه احقر الاشياء والثاني بان مبنى الدليل على وجود الحيز وتناهي الابعاد والظاهر ان يقال ان التحيز لاستلزامه الاحتياج الى الحيز مناف لوجوب الوجود كما هو المشهور (قوله اما حدود واطراف

للامكنة) قد يطلق الجهة ويراد بها منتهى الاشارات الحسية او الحركات فلم يبال المستقيمة فيكون عبارة عن نهاية البعد الذي هو المكان ومعنى كون الجسم في جهة انه متمكن في مكان يلي تلك الجهة وقد يسمى المكان الذي يلي جهة ما باسمها كما يقال فوق الارض وتحتها فيكون الجهة عبارة عن نفس المكان باعتبار اضافة ما (قوله والله تعالى منزّه عن ذلك) اذ ليس في ذاته تجدد ما حتى يمكن ان يقدر بتجدد آخر كأنما ما كان

او بمقدار الحركة (قوله فلم يبال تكرار الالفاظ المترادفة) كالتبعض والتجزى والتصریح
بما علم التزاما فانه لما علم انه واجب علم انه قديم ولما علم انه ليس بمصور ولا محدود ولا متناه علم
انه ليس بموصوف بالكيفية ولما علم انه واحد علم انه ليس بمعدود ولما علم انه ليس بمتبعض

علم انه ليس بمركب (قوله
من ان معنى العرض بحسب
اللغة الى قوله ومعنى الجسم
ما يتركب هو عن غيره)
يرد عليه ان النزاع في نفي
ما هو المتعارف عليهما من معاني
هذه الالفاظ لا ما يشر بها
الفاظها بحسب الوضع الاعوى
(قوله اولا فيلزم النقص) يرد
عليه انه انما يلزم النقص اولا
يتصف بالمجموع من حيث
هو مجموع بصفات الكمال
واما عدم اتصاف اجزائها
بها فلا نسلم انه نقض (قوله
ويفتقر الى مخصص
ويدخل تحت قدرة الغير)
فيه منع لم لا يجوز ان يكون
المخصص نفس ذاته كافي
سائر صفاته ومساواة نسبة
ذاته الى جميعها بمنوعة
وعدم دلالة المحدثات عليها
لا يدل على عدم ثبوتها
(قوله بالنصوص الظاهرة

فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة والتصریح بما علم بطريق
الالتزام ثم ان مبنى التزييد عما ذكرت على انها تنافي وجوب
الوجود لما فيها من شأبة الحدوث والامكان على ما اشرنا
اليه لا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب
اللغة ما يمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره
ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل قولهم هذا
اجسم من ذلك وان الواجب لو تركب فاجزاؤه اما ان
يتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب اولا فيلزم
النقص والحدوث وايضا اما ان يكون على جميع الصور
والاشكال والكيفيات فيلزم اجتماع الاضداد او على
بعضها وهي مستوية الاقدام في افادة المدح والنقص
وفي عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر الى مخصص فيدخل
تحت قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة
فانهما من صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتها واضدادهما
صفات نقصان لا دلالة على ثبوتها لانها تمسكات ضعيفة توهم
عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين زعما منهم ان تلك
المطالب العالية مبنية على امثال هذه الشبه الواهية واحتج
المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة
والجوارح وبان كل موجودين فرضا لا بد وان يكون احدهما
متصلا بالآخر مما ساله او منفصلا عنه مما بيناه في الجهة
والله تعالى ليس حالا ولا محلا لله لم فيكون بيننا للعالم
في جهة فيتحيز فيكون جسما او جزء جسم مصورا متاهيا
والجواب ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس

في الجهة (كقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب وتعرض الملائكة والروح اليه) (والجسمية)
نحو وجاء ربك واهل ينظرون الا ان يأتهم الله (والصورة) نحو قوله عليه السلام ان الله
خلق آدم على صورته (والجوارح) نحو ويبقى وجه ربك ويبد الله فوق ايديهم

طرية الحق العلم

ليس فيه نصيب المراد
طرية الحق العلم
التي به لا ريب
لغير المراد

ولتصنع على عيني (قوله
والجواب ان ذلك الخ) يريد
ان الحكم بان كل موجودين
فرضا اما متساوان او
متباينان في الجهة حكم وهمي
يتبادر اليه الوهم قياسا
للمقول على المحسوس ولا
عبء بحكمه في المعقولات
(قوله او تؤول بتأويلات
صحيحة) اي مطابقة لما يفيد
القطعيات من التزيينات
جما بين الدليلين ما امكن
فيقال مثلا معنى صعود
الكلم الطيب اليه كونه
مقبولا عنده مرضيا لديه
ومعنى عروج الملائكة اليه
عروجهم الى موضع
يتقرب اليه بالطاعة فيه
ومعنى آيات الرب آيات
امره او عذابه ومعنى
خلق آدم على صورته
خلقه على صفاته من العلم
والقدرة والارادة وغيرها
ويبقى وجه ربك اي ذاته
ويد الله اي قدرته وعلى
عيني اي بما رأي مني اي
بعملي وحفظي (قوله اما
اذا اريد بالمماثلة الاتحاد
في الحقيقة فظاهر) انه لا يماثله
شيء بهذا المعنى والا لما
اختلفا بوجوب الوجود

باحكام المحسوس والادلة القطعية قائمة على التزيينات
فوجب ان يفرض علم النصوص الى الله تعالى على ما هو
دأب السلف اشارة للطريق الاسلم او تؤول بتأويلات
صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعا لمطاعن الجاهلين
وجدا بوضع القاصرين سلوكا للسبيل الاحكم (ولا يشبهه
شيء) او لا يماثله اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة
فظاهر واما اذا اريد بها كون الشئين بحيث يسد احدهما
مسدا لآخر اي يصلح كل ما يصلح له الآخر فلان شئان من
الموجودات لا يسد مسده في شئ من الاوصاف فان
اوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما في
المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما قال في البداية ان العلم منا
موجود وعرض وعلم محدث وجازز الوجود وتجدد في
كل زمان فلما ثبتنا العلم صفة الله تعالى امكن ان يكون موجودا
وقديما وواجب الوجود دائما من الازل الى الابد فلا يماثل
علم الله تعالى علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه فقد
صرح بان المماثلة عندنا انما ثبت بالاشتراك في جميع
الاصناف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة
وقال الشيخ ابو المعين في التبصرة انما يجادل اللغة لا يتمتعون
من القول بأن زيدا مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه
ويسد مسده في ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجوه
كثيرة وما يقوله الاشعري من انه لا يماثله الا بالمساواة من
جميع الوجوه فاسد لان النبي عليه السلام قال الخطئة
بالخطئة مثلا بمثل واراد به الاستواء في الكيل لا غير وان
تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة
والظاهرات لا مخالفة لان مراد الاشعري المساواة من جميع
الوجوه فيا به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا ينبغي ان يحمل
كلام البداية ايضا والافتراض شئان في جميع الاوصاف
ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع التعدد فكيف يتصور
التماثل (ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء) لان الجهل ببعض
او العجز عن البعض نقص واقترار الى مخصص مع ان
النصوص القطعية ناطقة بمجموع العلم وشمول القدرة

وخواصه وعدمها (قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه) فان قلت علم بما ذكر مماثلته اياه في كونه موجودا وصفة لان العرض ايضا صفة لموضوعه قلت لا يكفي هذا القدر في المماثلة ولهذا عقبه بقوله وقد صرح بان المماثلة الخ ومعنى قوله بوجه من الوجوه انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا او يقال اشتراك الوجود لفظي اذ وجود كل شيء عينه وكذا اشتراك مفهوم الصفة بين العرض وغيره اذ هو من عوارض ما يقال عليه منهما والمقصود نفي المماثلة بين ذاتيهما (قوله لا كما يزعم الفلاسفة من انه تعالى لا يعلم الجزئيات) اي على وجه جزئي يدخل فيه الزمان بحيث يصح ان يقال حصل الان او من قبل او لم يحصل بعد وستمحصل في زمان قريب او بعيد وان كانوا قائلين بان جميع الجزئيات من الازل الى الابد معلومة الوجود له تعالى في وقت وجودها ومعلومة العدم في وقت عدمها علما مستمرا لا يتبدل فيه اصلا (قوله نقص واقتدار الى غرض) لان مقتضى علمه تعالى وقدرته نفس ذاته والمقتضى للمعلومية انفس المعلومات وللمقدورية

هو الامكان المشترك بين المقدورات فلما ثبت علمه بالبعض وقدرته عليه وجب شمولها للكل والا لزم الترجيح بلا مرجح من غير شبهة (قوله ولا يقدر

فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير لا كما يزعم الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على اكثر من واحد والدهرية انه لا يعلم ذاته والنظام انه لا يقدر على خلق الجمل والقبح والبلخي انه لا يقدر على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد (وله صفات) لما ثبت من انه تعالى عالم قادر حي الى غير ذلك

على اكثر من واحد) بمعنى انه لا يمكن ان يصدر عنه بالذات الا الواحد بالذات (قوله والدهرية) هم قوم يسندون الحوادث الى الدهر ويبالغون فيه حتى كأنهم لا يثبتون صانعا وراءه فنسبوا اليه قالوا العلم نسبة بين العالم والمعلوم فلا يصح الا بين المتخارين وذهب عليهم ان المغايرة الاعتبارية كافية في ذلك (قوله لا يقدر على خلق الجمل والقبح) اي ما يكون خلقه قبيحا منه دالا على جهله وحاصله انه ليس له عالم بحاله ان يفعله وزعم ان غاية تنزيه الله تعالى عن الشرور والقبايح سلب قدرته عليهما فهرب من المطر ووقع تحت الميزاب وصار كالستجير بعمره عند كربته (قوله والبلخي انه لا يقدر على مثل مقدور العبد) زعموا منه ان مقدوره اما طاعة او معصية اوسفه واقماله تعالى متعالية عنها ولم يدر ان هذه اعتبارات تعرض لفعل العبد عند صدور عنه (قوله وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد) تمسكا بدليل التمانع الذي سبق وخفي عليهم ان غاية ما لزم منه عجز العبد وهو لا يتنافى

المبودية كما لا ينافي الألوهية (قوله ومعلوم ان كلامنا من ذلك يدل على معنى زائد) فان العلم يدل على ان موصوفه منكشف عنده الاشياء والقادر يدل انه يصح منه الفعل والترك والحي يدل على انه يصح اتصافه بالعلم والقدرة وقوله وليس الكل الفاظا مترادفة لاثبات تعدد الصفات (قوله وان صدق المشتق الخ) لان لفظ المشتق موضوع بازاء ذات ما موصوف بما أخذ

ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب وليس الكل الفاظا مترادفة وان صدق المشتق على الشئ يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق فثبت له صفة العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك لا كما يزعم المعتزلة من انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه مح ظاهر بمعتزلة قولنا اسود لاسوداله وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لاعلى مجرد تسميته عالما وقادرا وليس النزاع في العلم والقدرة والحيوة التي هي من جملة الكيفيات والممكنات صرح به مشايخنا رحمه الله من ان الله تعالى حي وله حيوة ازلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء وان الله تعالى عالم وله علم ازلي شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات بل النزاع في انه كما ان للعالم مناعلا هو عرض قائمه زائد عليه حادث فهل لصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة به زائدة عليه وكذا جميع الصفات فانكرها الفلاسفة والمعتزلة وزعموا ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته يسمى باعتبار التعاق بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات والجواب ماسبق من ان المستحيل تعدد الذات القديمة وهو غير لازم

الاشتقاق فلذا صار حل الاشتقاق في قوة حل التركيب اعني حل هو ذو هو (قوله فثبت العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك) قيل ان اراد بثبوت هذه الصفات اتصافه تعالى بها فسلم لكنه لا يفيد المقصود وان اراد وجودها في انفسها على ما هو المطلوب فم كيف والدليل منقوض بمثل الواجب والموجود والجواب ان المراد هو الاول والمطلوب حاصل اذ هذه الاوصاف ليست من الامور الاعتبارية مثل الحدوث والامكان بل من الامور العينية فكما ان اتصاف الاسود بالاسود يدل على وجود الاسود فيه فكذا الحال في هذه الصفات كما اشار اليه بعد لكن يرد عليه

ان المفهوم من هذه المشتقات ليس الا الاضافات على ما ذكرنا من معانيها « ويلزمكم » خصدها لا يقتضى الاتحقق الاضافات واما ان مبادئ صفات حقيقية كما هو في حقنا ام ذاته تعالى مبين لسائر الذوات وهو بالذات مبدأ لهذه الاضافات كما هو مذهب الفلاسفة والمعتزلة فليس فيما ذكر دلالة على تعيين شئ منهما واما قوله فانه محال ظاهر بمعتزلة

اسود لا سواد له فغيبه ان المفهوم الظاهر من قولنا اسود الاتصاف باسم حقيقى هو السواد ومن قولنا عالم هو انكشاف المعلوم له غايته ان ذلك الانكشاف فى حقنا بصفة وكذا النصوص وصدور الافعال المتقنة لا يفيد ان ازيد من ذلك وكذا الحال فى باقى الصفات فتأمل (قوله ويلزمكم كون العلم مثلاً قدرة وحيوة) ان اراد انه يلزم اتحاد الاضافات التى هى العالمية والخاصة

والحيوة وكون كل واحدة

منها هى الموصوف بما

عدها فاللازمة متنوعة

وان اراد انه يلزم اتحاد

مبادئها بمعنى انه يلزم ان

يكون شئ واحد هو

ذات الله تعالى مبدأ لهذه

الاضافات كلها باعتبار

شئ وان يكون هو

الموصوف بها وهو الصانع

للعالم والمعبود الخلق

فبطلان اللازم لابد من

افادته ولزوم كون

الواجب غير قائم بذاته

مبنى على ان مبدأ الاضافة

هو الصفة لا الذات وهو

(قوله على ما وقعت الاشارة

اليه فى كلام المتقدمين)

حيث جعلوا القديم

مترادفين فيلزم

تعدد الواجب مثل تعدد القديم

ذاته الواحدة ولهذا قيل القدماء عبارة عن اشياء متغايرة كل واحد منها قديم كاسم (قوله لم

يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لم يصرحوا بالقدماء

لزموم الشئ مع العلم به التزام (قوله فحجوزوا الانفكاك والانتقال) وهو لا يصح الاعلى الذوات

فكانت ذوات متغايرة اذا انفكاك يستلزم التباين اتفاقا وايضا قالوا ان الله تعالى جوهر

ويلزمكم كون العلم مثلاً قدرة وحيوة وعالم وحيوا

وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب

غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات (ازلية) لا كما زعم

الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام

الحوادث بذاته تعالى (قائمة بذاته) ضرورة انه لا معنى

لصفة الشئ الا ما يقوم به لا كما زعم المتزلة من انه متكلم

بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له

لا اثبات كونه صفة له غير قائم بذاته ولما تمسكت المتزلة

بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات

قديمة متغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد

القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه

فى كلام المتقدمين والاصرح به فى كلام المتأخرين من ان

واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت

النصارى باثبات ثلاثة من القدماء فبالثمانية او اكثر اشار

الى الجواب بقوله (وهى لا هو ولا غيره) يعنى ان صفات الله

تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير

ولا تكثر القدماء والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء

المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلاثة التى هى

الوجود والعلم والحيوة وسموها الاب والابن وروح

القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه

السلام فحجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات متغايرة

تعدد الواجب مثل تعدد القديم (قوله فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء) اذ لم يثبت القدم لغير

ذاته الواحدة ولهذا قيل القدماء عبارة عن اشياء متغايرة كل واحد منها قديم كاسم (قوله لم

يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لم يصرحوا بالقدماء

لزموم الشئ مع العلم به التزام (قوله فحجوزوا الانفكاك والانتقال) وهو لا يصح الاعلى الذوات

فكانت ذوات متغايرة اذا انفكاك يستلزم التباين اتفاقا وايضا قالوا ان الله تعالى جوهر

الصفات ليس فى
الذات ولا يقيم لظهور

واحد له ثلاثة اقانيم فجعلوا الاقانيم الثلاثة جزءا من الجوهر وجزء الجوهر جوهر وايضا وصفوا الاقانيم بصفات الالهية كما يدل عليه قوله تعالى . لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة . وقال عقيبه * وما من اله الا اله واحد . حتى انهم زعموا ان اقنوم العلم لما انتقل الى بدن عيسى صار مبدأ للاحياء وسائر خوارق المعاديات والموصوف بالالهية لا يكون الا ذاتا (قوله ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغير) فانهم قد اطبقوا على انهما تقيض الوحدة والهو هو وانما النزاع في استلزامهما التغير كما هو المشهور او لا كما هو رأي الاشعرية (قوله

ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغير بمعنى جواز الانفكاك للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلاثة وغير ذلك متعددة متكثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا يغير الكل وايضا لا يتصور نزاع من اهل السنة في كثرة الصفات وتعدد هاتمتغيرة كانت او غير متغيرة فالاولى ان يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لاذات وصفات وان لا يجترأ على القول بكون الصفات واجب الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لانغيرها بل باليس عينها ولا غيرها اعني ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعني انها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس واما في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجباله غير منفصل عنه فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة لكن ينبغي ان يقال الله قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم الى ان كلامها قائم بذاته موصوف بصفات الالهية

للقطع بان مراتب الاعداد (من الواحد) جعل الواحد من مراتب الاعداد ذهابا الى ما يقال من ان العدد ما يقع في العد لانه جزء من العدد حقيقة فهو بان يكون سندا لمنه اجدر والمشهور ان العدد قسم من الكم فلا يكون الواحد عددا لان الكم عرض يقتضي القسمة لذاته والوحدة يقتضي اللاقسمة على انه يمكن منع كونها عرضا ايضا (قوله مع ان البعض جزء من البعض) يريد ان كل مرتبة من مراتب الاعداد

غير الواحد عارضة لبعض اجزاء العدد الذي فوقها لازمة له فهي في حكم « ولصعوبة » معروضها في عدم انفكاكها عما فوقها فيلزم ان لا تكون غيره معروضها اذ مقتضى لعدم المتغيرة اعني عدم الانفكاك مشترك بينهما ولهذا لم يبال باطلاق الجزء عليها تغليب الواحد عليها حيث كان ادخل في مقصوده على انه لا يتوقف على حقيقة الجزئية (قوله فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة) يعني ان البرهان انما قام على امتناع تعدد الآلهة فكل ما يستلزم تعددها لا يكون ذلك البرهان منافي له فلا دلالة على امتناع تعدد القدماء ولقائل ان يقول فعل هذا لا استحالة في قدم الممكن اذا لم يكن قائما بذاته تعالى ايضا بل منفصلا

عنه اللهم ان يبنى كلامه على حدوث ما سوى ذات الله تعالى وصفاته (قوله ولصعوبة هذا المقام) يريدان اثبات الصفات الموجودة لله تعالى وان دل عليه العقل والنقل في الجملة لكن يرد عليه اشكالات من وجوه مختلفة منها انها اما ان تكون حادثة فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث واما ان تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وقد اعتمد عليه المعتزلة فنقوا عنه الصفات ومنها انها غير مستقلة الوجود وهو ظاهر فاما ان تستند الى ذاته تعالى فيلزم ان يكون الواحد فاعلا لشيء وقابلا لايه واما الى غيره فيلزم احتياج الواجب الى غيره وانفعاله عنه واستكمالها به وقد استوثقه الحكماء فلم يقولوا بالصفات وجوابه منع استحالة اجتماع القول والفعل ومنها ان بعضها لا يعقل بدون متعلقاتها كالسمع بدون السمع والبصر بدون

المبصر والكلام بدون المخاطب وهذه المتعلقات حادثة فيلزم حدوث تلك الصفات والتمه الكرامية وجوزوا كونه محلا للحوادث وجوابه منع احتياج تلك الصفات الى متعلقاتها وهي امور اضافية متجددة اتفاقا ومنها انها اما ان تكون واجبة لذاتها فيلزم تعدد الواجب والقديم واما ان لا تكون كذلك فيلزم امكانها وحدوثها فذهب قدماء الاشاعرة الى نفي

ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات والكرامية الى نفي قدمها والاشاعرة الى نفي غيريتها وعينيتها فان قيل هذا النفي في الظاهر رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لان نفي الغيرية صريحا مثل اثبات العينية ضمنا واثباتها مع نفي العينية صريحا جمع بين النقيضين وكذا نفي العينية صريحا لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره والافمينه ولا يتصور بينهما واسطة قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر اى يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا فلا يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشيء بحيث لا يكون مفهوما مفهوما الآخر ولا يوجد بدون كالجزم مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية

عينيتها وغيريتها فلا يلزم من وجوبها وقدمها تعدد الواجب القديم وقد عرفت ما فيه فانقول الفحل والمذهب الجزل على تقدير وجودها التزام منايرتها لذاته تعالى وامكانها ومنع بطلان تعدد القدماء واقتضاء الامكان للحدوث كما سبقت اليه الاشارة (قوله فان قيل) حاصله ان الغيرية سلب العينية ورفقها ومعلوم ان رفع احد النقيضين يستلزم اثبات الآخر فرفقهما معا مع انه محال في نفسه يستلزم اثباتهما معا وهو جمع بين النقيضين وحاصل الجواب منع كون الغيرية عبارة عن سلب العينية بل هي اخص منه فلا يلزم لارتفاع النقيضين ولا ما يترتب عليه من اجتماعهما (قوله اى يمكن الانفكاك بينهما)

هذا هو المنقول عن الشيخ عن الاشعري ولما ورد عليه انه لو وجد جسمان قديمان لازم عدم
تغايرهما لعدم صحة الانفكاك بينهما زادوا في التعريف قيد في عدم اوحيز فورد عليه القديمان
المجردان كالقول والنفوس الناطقة على ما يقوله الفلاسفة فان قيل هي عندهم غير
موجودة قلنا الجسم القديم ايضا غير موجود على ان ترك التقييد باحد الشئتين مبهم ليس
تقييدا باحدهما معينا بل هو اطلاق وتعميم يؤدي مؤدى التقييد باليهما قلنا لم يلتفت
الشارح الى اعتبار ذلك القيد (قوله والعدم على الازلي محال) فلا يتصور بين ذات
الله تعالى وصفاته الانفكاك في العدم واما الانفكاك في الحيز فلا يتصور بين مطلق
الذات والصفة قوله اذ هو منها فوجودها وجوده وعدمها عدمه) يريد انه ليس
للعشرة وجود زائد على وجود وحداتها التي هي اجزاؤها فوجودها نفس وجود
آحادها وعدمها عدمها وكاشهم يدعون مثل ذلك في الصفات ولهذا يتجاسرون على

القول بوجوب وجودها	والعدم على الازلي محال والواحد من العشرة يستحيل
فانهم لو اعترفوا بان	بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها فوجودها
للصفات وجودا مستقلا	وجوده وعدمها عدمه بخلاف الصفات المحدثات فان قيام
لزمهم ان يقولوا بانه	الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فيكون غير الذات
معلول الذات فان كان	كذا ذكره المشايخ وفيه نظر لانهم ان ارادوا صحة
بطريق الاختيار يلزم	الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض
حدوثها ويلزم التسلسل	مع المحل
ايضا في مثل القدرة	

والارادة والحياة والعلم مما يتوقف عليه الفعل الارادي وان كان بطريق « اذ لا يتصور »
الاجباب يلزم كونه تعالى موجبا في الجملة وقد اعتقدوه نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه
فنقصوا عن ذلك بان صفاته تعالى ليست غير ذاته فان لم يكن وجودها نفس وجوده
فلا اقل من ان يكون ليس غيره على ان الوجودات عندهم انفس الماهيات (قوله
مخلاف الصفات المحدثات) نقل عن الشيخ الاشعري انه قال من الصفات ما هو عين
الموصوف كالوجود ومنها ما هو غيره كالصفات الممكنة الانفكاك عن الموصوف
ومنها ما ليس عينه ولا غيره كالصفات النفسية المتمتع الانفكاك لكن هذا ليس امرا
طائفا الى الاصطلاح والتسمية على ما وقع في كلام بعضهم بل هو بحث معنوي قد تصدوا
لاثباته بالبرهان والاشهور من استدلالهم انك اذا قلت ليس لفلان على غير عشرة يحكم
عليك بلزوم اجزائها من الاعداد المندرجة تحتها وايضا تقول ما في الدار غير زيد
مع ان صفاته فيها وانت خير بان هذا الاستدلال لو تم لدل على ان كل صفة قديمة

او محدثة لازمة او مفارقة ليست غير موصوفها (قوله اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه) فلا يتصور الانفكاك من الجانبين في العدم وايضا لما استحال تحيزه تعالى لم يتصور الانفكاك من الجانبين في الحيز لان معناه ان ينفرد كل منهما بتحيز خاص فان قيل الصانع وان لم يكن منفكا عن العالم في العدم لكنه ينفك عنه في الوجود كما ينفك عنه العالم في الحيز وهذا القدر يكفي في امكان الانفكاك من الجانبين لما سبق من انه اطلقه ولم يلتفت الى التقييد بان يكون في عدم او في حيز قلنا الانفكاك انما ينسب الى احدا الجانبين اذا

كان منشأ الانفكاك ذلك الجانب بان يكون موجب الانفكاك حاله وعارضه والا فيمكن انفكاك الصانع عن العالم في الوجود وانفكاك العالم عن الصانع في العدم فلا حاجة الى اعتبار الحيز في تصور الانفكاك من الجانبين واذا عرفت ذلك فالغير ان لما كانا موجودين يمكن الانفكاك بينهما فاذا عدم احدهما فقد انفك كل منهما عن الآخر اكن لما كان منشأ الانفكاك هو حال المنعدم نسب الانفكاك اليه وايضا لما كان مبدأ الانفكاك

اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود المرض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقا وان اکتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الكل والجزء وكذا بين الذات والصفات للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة وما ذكرنا من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ٩ ظاهر الفساد لا يقال ٧ المراد به امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان كان محالا والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يتمتع بوجود العشرة بدون الواحد يتمتع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة والحاصل ان وصف الاضافة معتبر وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر لا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع بانه يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب اثبات البعض الآخر فعلم انهم لم يريدوا هذا المعنى

في الحيز في المميزين المتغايرين هو انفراد كل منهما بتحيز خاص نسب الانفكاك في الحيز الى العالم لا الى الصانع ولهذا قال من رأى اعتبار القيد من مشايخنا في عدم او في حيز افصاحا عن المعنى المراد فتدبر هداك الله سبيل الرشاد (قوله والذات بدون الصفة) فان كثيرا من الصفات المحدثة تزول وتبقى موصوفاتها ومبنى هذا الكلام على ما اشتهر بين المشايخ من ان كل صفة لا تغاير موصوفها بناء على عموم الدليل كما عرفت لا على ما حكاه من تخصيص الدعوى بالصفات القديمة ولا على ما حكاه عن الشيخ من تخصيصهما بالصفات النفسية

(٩ قوله ظاهر الفساد) لان وجود العشرة واحد مركب من وجود وحداتها وانتقاء المركب غير انتقاء كل واحد من اجزائه وغير مستلزم اياه (٧ قوله المراد به امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر الخ) وحاصله يمكن ان يعقل وجود كل منهما في الخارج اى التصديق به مع الجهل بوجود الآخر وان كان وجوده دونه محالا في نفسه وينبغي ان لا يفهم من ظ عبارته انه يمكن فرض وجود كل منهما دون صاحبه على قياس ما سمعت في الماهية وذاتياتها والالزم المقابلة بين الصفة والموصوف (قوله مع انه لا يستقيم في العرض مع المحل) اعرفت من ان وجود المرض في نفسه هو وجوده في موضوعه فلا يتصور التصديق بوجوده الخارجى دون التصديق بوجود محله فيه (قوله وكالعلة والمعلول) فانه لا يمكن التصديق بوجود كل منهما معروضا لاضافة العلية والمعلولية دون التصديق بوجود صاحبه وهذا لا ينافى ما سبق من انه يمكن ان يصدق بوجود العالم ثم يطلب ثبوت الصانع البرهان اذا القرض هو التصديق بوجوده عاريا عن معلوليته فتأمل (قوله بل بين

مع انه لا يستقيم في العرض مع المحل ولواء بر وصف
الاضافة لزوم عدم المقابلة بين كل متضايين كالأب
والابن وكالاخوين وكالالة والمعلول بل بين كل
الغيرين لان الغير من الاسماء الاضافية ولا قائل بذلك
فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم انها لا هو
بحسب مفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما هو حكم
سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه
يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل

كل الغيرين) بل نقول يلزم
على هذا ان لا يثبت مناصرة
بين المفهومين اصلا لانه
ان لم يكن احدهما مغايرا
للآخر فذاك وان كان مغايرا
فلما ذكره من ان الغيرية
من الاسماء الاضافية (قوله

فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل) فان المتغايرين وجودان « والتغاير »
الا يصح حمل احدهما على الآخر وان فرض بينهما اى ارتباط يتصور لكن يرد عليه حمل
المفهومات العدمية اذ لا يمكن ادعاء اتحادها بموضوعاتها في الوجود وهذا البحث من امهات
لاصول ومهمات مباحث العقول والمنقول فلا بأس ان نشير الى ما يدور في خلدنا من تحقيقه
بعبارة موجزة فنقول قد نقرر فيما بينهم ان للقوة العقلية ان تنتزع من الشئ الواحد باعتبارات
مختلفة واستعدادات متفاوتة بالقياس الى الامور المعبرة في ذاته والى الامور الخارجة عنه
وجودية كانت أو عدمية صوراشى مطابقته وللأفراد الموافقة له في الصنف او النوع
او الجنس على اختلاف مراتبه او فيما هو اعم من ذلك ومعنى مطابقتها لها ان بينهما نسبة
مخصوصة تكون تلك الصورة حكاية عن تلك الافراد ومراة لمشاهدتها بوجهها
حتى كأنها عينها انسلخت عن عوارضها واكتفت بعوارض واحد من تلك الافراد
ثم ان مطابقة الصورة للاشياء المعينة قد لا تكون معلومة فاذا اردنا تعريف مطابقة

مفهوم من المفهومات لشي من الاشياء لغرض من الاغراض نستحضر ذلك الشيء بالصورة المعلومة المطابقة ونجملها آلة للملاحظة فتحكم عليه بذلك المفهوم ونجمله عليه ويكون معنى حملنا انه مطابق له بالمعنى المذكور فيجب ان يكون مفهوم الموضوع ومفهوم المحمول صورتين متغايرتين ليصح معرفة مطابقة احديهما لشي واحد دون الاخرى ليفيد الحمل وان يكون ما تطابقانه امرا واحدا لتصدق القضية وهذا معنى قولهم الحمل به هو هو يقتضى جهتي تغاير واتحاد وان اختلف مقالهم في تلخيص العبارة

عن تينك الجهتين فاحسن التدبر في هذه الجملة فانها تكشف لك عن معنى الحمل وتسهل عليك حل الشبهات الموردة عليه وينفعك في مواضع اخرى (قوله والتغاير بحسب المفهوم ليفيد) قد ضيق عليه في هذا الحرف بان مجرد التغاير لا يكفي في الافادة على ما عرفت بتحقيق ذلك من قبل وليس كما ينبغي فانه جعل التغاير شرطا للافادة لاسبابا كافيا فيها لما ان هذا القدر كاف لغرضه ههنا كما لا يخفى (قوله

والتغاير بحسب المفهوم ليفيد كافي قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد قلنا ان هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه ولا في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد وذكر في التبصرة ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره بمالم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد من آحاده مع اغياره فلو كان الواحد غيرها لعار غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلام صاحب التبصرة ولا يخفى ما فيه (وهي) اي صفاته الازلية (العلم) وهي صفة ازلية تكشف المعلومات عند تعلقها بها (والقدرة) وهي صفة ازلية

ولا يخفى ما فيه) فان مغايرة شي لكل شي لا يستلزم مغايرته لكل جزء من اجزائه (قوله تنكشف المعلومات) موجودا كان او معدوما محالا او مستقيما حادثا او قديما متناهي او غير متناه جزئيا او كليا وبالجملة جميع ما يمكن ان يتعلق به العلم فهو معلوم بالفعل لله تعالى لما عرفت من ان مقتضى المعلومات ذوات المعلومات والمقتضى للعالمية ذاته ونسبة الذات الى جميع المعلومات على السراء وقد ثبت علمه بالبعض فوجب علمه بالكل غير ان علمه تعالى بالتجديدات على وجهين علم لا يتقيد بالزمان وهو

علمه تعالى بوجود كل منهما مقيدا بوقت وجوده على وجه كلي وتعدمه مقيدا بوقت عدمه كذلك على ما سبقت الاشارة اليه في تحرير مذهب الحكماء وهو باق ازلا وابدا لا يتغير ولا يتبدل وعلم يتقيد بالزمان وهو علمه تعالى بالتجدد المعين بانه وجد اوزال وهذا متناه بالفعل حسب تناهي المتجددات وغير متناه بالقوة كالتجددات الابدية متغير متبدل الا ان تغيره لا يوجب تغيرا في صفة العلم ولا تغير امر حقيقي في ذاته تعالى بل يوجب تغير اضافة العلم وتعلقه بالمعلومات ولا فساد فيه وقوله عند تعلقها بها اشارة الى دفع ما يقال من ان جميع المعلومات لو كانت منكشفة له تعالى يلزم ان يكون عالما في الازل بانزيدا دخل الدار وهو جهل تعالى عنه ومن ههنا ذهب ابو الحسين البصري الى انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها فدفعه بان الموجب لانكشاف المعلوم لانفس العلم بل تعلقه وهو متعلق في الازل بانزيدا سيدخل الدار حتى اذا دخل يزول ذلك التعلق ويتعلق بانه دخل (قوله تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها) اعلم ان للقدرة عند المحققين تعلقين

تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها (والحياة) وهي صفة ازلية توجب صحة العلم (والقوة) وهي بمعنى القدرة (والسمع) وهي صفة تتعلق بالسموعات (والبصر) وهي صفة تتعلق بالمبصرات

تعلق معنى لا يترتب عليه وجود المقدور بل تمكن القادر من ايجاده وتركه وهذا التعلق لازم للقدرة القديمة قديم بقدمها

ونسبته الى الضدن على السواء وتعلق آخر يترتب عليه وجوده فيدركه المقدور أو عدمه القائلين بان المعلوم مقدور وهو المعبر عنه بالتأثير والتكوين والايجاد ونحو ذلك والظاهر انه حادث عند حدوث المقدور وفي كلامهم ما يشعر بانه قديم لكنه بوجود المقدور لافي الازل بل في وقت وجوده فيما لا يزال وظاهر قوله تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها يدل على ان المراد بالتعلق هو المعنى الثاني وانه حادث ولعله اختاره لقوته لكن الاوفق بكلام المتن ان يراد المعنى الاول اذ التعلق الموجب لوجود المقدور عند القائلين بالتكوين ليس للقدرة بل للتكوين على ما سيجي تفصيله (قوله توجب صحة العلم) لم يقل والقدرة كما هو المشهور ايعاء الى انه يكفي في التميز والحكم لفظ الصحة اذا الحيوية لا توجب العلم (قوله والقوة وهي بمعنى القدرة) لم يتعرض لافرادها بالذكر والفصل بينها وبين القدرة بالحياة لخلفاء وجهيهما على ما لا يخفى وما قيل من انه تنبيه على انها ترادف القدرة وان الله تعالى يطلع عليه لفظ القوى فالثاني بعيد يأتى عنه مقامه على انهم فسروا قوة الله بكمال قدرته بحيث لا يتأبى عليها ممكن فيكون ذلك معنى آخر لانظ القوة غير القدرة والاول أبعد منه بل فيه شبهة تصریح بالمباينة

(قوله فيدرك) اي المسموعات والمبصرات ادراكا تاما لاعلى سبيل التخييل اي ملاحظة المحسوسات بعد غيوبتها عن الحس ولاعلى سبيل التوهم اي ادراك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كصدقة زيد وعداوة عمرو ولاعلى تأثير حاسة وانطباع صورة في الحدقة كما في ابصارنا او وصول هواء مكيف بكيفية الصوت الى الصماخ وقرعه للعصبية المفروشة في مقعره كجللة الطبلة كما في سماعنا ويمكن ان يعتبر تأثير الحاسة فيهما معا وهو ظليل يمكن اعتبار وصول الهواء كذلك لان ابصارنا محتاج الى توسط هواء مشف بين الراى والمرئ وفي هذا رد على من ينكر السمع والبصر في حقه تعالى متمسكا بهما مشروطان بما لا يتصور في حقه تعالى وذلك لان اشتراطهما بما ذكر ممنوع وحصولهما في حقا بمجرد جريان العادة بذلك وقوله ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات اشارة الى ابطال تمسك آخر لهم في ذلك واعلم ان الشيخ الاشعري لما اختار ان ادراك الحواس علم متعلقاتها لم يلزم من كونه

فيدرك ادراكا تاما لاعلى سبيل التخييل والتوهم ولاعلى طريق تأثير حاسة ووصول هواء ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها صفة قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث (والارادة والمشيئة) وهما عبارتان عن صفة في الحى توجب تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع وفيما ذكر تنبيه على الرد

تعالى سيما بصيرا ان يوجد له صفتان زائدتان على العلم ينكشف بسببهما المسموعات والمبصرات وقد عرفت ان الجمهور خالفوه في ذلك فلزمهم ان يحطوا بهما صفتين زائدتين على العلم لكن المنقول عن الامام ان الفلاسفة والكهنة

وابا الحسين البصري اولوهما بالعلم بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم واما ادراكه تعالى لسائر المحسوسات اعنى الملوّسات والمذوقات والمشمومات على ما حكاه رحمه الله عن امام الحرمين من ان الصحيح المنقطع به عندنا وصفه تعالى باحكام الادراكات المتعلقة بها وان لم يحجز وصفه باللس والذوق والشم لما ان ذلك ينزى عن اتصالات يجب تنزيهه تعالى عنها فعند الشيخ الاشعري لا حاجة في ذلك الى صفة اخرى غير العلم واما عند غيره ممن اعتبر في العلم تعلقه بالاماني فيحتاج الى صفة اخرى هي مبدأ ذلك ومن ههنا عد بعضهم الادراك صفة تامة له تعالى وراء التكوين فتدبر (قوله لانها صفت قديمة تحدث لها تعلقات) يؤيد ما ذكرنا من انه اختار ان الابداد اثر القدرة وان هذا التعلق يحدث عند حدوث الحادث (قوله مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع) اما لساوى نسبة القدرة فشيء ظاهر لم ينكره

الله سبحانه وتعالى
عنه قدره
الجمهور
نقلته قدرته
وقدرته لا يلزم
السمع بالسمع وغيره
يحدث له تعلقات
هـ د ي

احد واما كون تعلق العلم تابعا للوقوع بمعنى ان العلم انما يتعلق بوقوع شئ معين لانه في نفسه كذلك والا لكان جهلا فقد منع ذلك في العلم الفعلي للقطع بان احدنا يتصور امرا من الامور ويصدق بتضمنه لمصلحة من المصالح فيفعله لكن الاصحاب قد جزموا القول باستواء نسبة العلم الى الضدين كالقدرة وان العلم بالمصلحة لا يكون داعيا الى الفعل مالم يحصل الحالة المعلومة بالوجدان المسماة بالارادة ونبهوا على ذلك بانه لا موجود الا ويمكن تصويره على وجه احسن منه فوقوعه على ما هو عليه تخصيصه بالانحصار وما يذنبه على ذلك انا كثيرا ما نتصور امرا ونعلم فيه مصلحة لكننا لانفعله لكسل مانع او لحياء او لنحو ذلك مالم يحصل لنا المعنى المسمى بالارادة وبالجملة فبعد تسليم ان الله تعالى قادر بمعنى انه يصح منه الفعل والترك ينبغي ان لا يتوقف عاقل في ان علمه بوجه المصلحة لا يكفي في فعله فان هذا العلم لازم ذاته لا يفارقه قطعا والى الزم تجهيله تعالى عنه علوا كبيرا ولهذا انزم الفلاسفة القول بالاجاب مع اعترافهم باننا يجاهد تعالى للعالم على النظام المشاهد تابعة لعلمه بوجه الكمال فيه نعم قد اورد على القول بالارادة انه جاز تعلق الارادة بكل

واحد من الضدين بدلا	على من زعم ان المشيئة قديمة والارادة حادثة قائمة بذات
عن الآخر فتعلقها باحدهما	الله تعالى وعلى من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه
ترجيح بلا مرجح ان لم يكن	ليس بمكره ولا ساء ولا مغلوب ومعنى ارادته فعل غيره انه
كذلك بل كان تعلقها	امر به كيف وقدا مر كل مكلف بالايان وسائر الواجبات

باحدهما مقتضى ذاته فالمريد غير قادر على الفعل بالمعنى المذكور « ولو شاء » اذ قد وجب وجود احد الضدين منه لا وجوبا مترتبا على تعلق ارادته بل لم يجز منه الا وقوع هذا الضد وغاية ما يمكن ان يقال فيه ان تعلق الارادة باحد الضدين لذاتها لا بمعنى ان ذاتها يقتضى التعلق به البتة بل بمعنى انها لا تحتاج في ذلك الى مرجح غير ذاتها وهذا خاصة الارادة فلا يجوز مثله في غير الارادة فأمل (قوله على من زعم ان المشيئة قديمة) زعمت الكرامية ان المشيئة صفة واحدة متعلقة بجميع ما شاء الله من الحوادث من حيث يحدث واما الارادة فتعددة وحادثة حسب تعدد الحوادث وحدوثها وهم يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى على ما سمعت من قبل (قوله وعلى زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولا ساء ولا مغلوب) المشهور ان القول بان معنى كونه تعالى مريدا انه ليس بمكره ولا ساء ينسب الى النجاشي في احد قوليه والقول بان معنى ارادته فعل غيره امره به ينسب الى الكبي ومعنى ارادته تعالى فعل نفسه عنده علمه به وهو المراد بما وقع في المواقف قال الكبي هي في فعله العلم لا ما وقع في شرحه من تفسيره بالعلم بما في الفعل

من المصلحة فانه قول ابي الحسين البصري ووقع في كلامه رجه الله ما يدل على ان كثيرا من معتزلة بغداد ذهبوا الى ان ارادته تعالى فعل نفسه انه ليس بمكره ولا سامو فعل غيره امره به وينبغي ان يكون هذا هو المراد مما ذكر في الكتاب قال والاعتراض على قول النجار بانه يوجب كون الجماد مربدا لانه ليس بمكره ولا سامو ليس بشئ لانه انما يفسر بذلك ارادته تعالى وفيه تأمل اذ المقصود انه لو صح اطلاق المريد عليه تعالى بمجرد ذلك لصح اطلاقه على الجماد لقيام صحيح الاطلاق فيه ايضا فتدبر (قوله ولو شاء لوقع) لقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا وقوله عليه السلام ماشاء الله كان وقد تلقت الامة بالقبول ودار على لسان السلف والخلف وتأويله بان المراد ماشاء الله مشية

تسرو الجاء عدول عن الظاهر من غير دليل (قوله) وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلم بل يعلم خلافة) كما اذا اخبر بوقوع نسبة تامة وهو عالم بارتقاعها ولا شك انه في حال الاخبار يجد في نفسه معنى ايجابيا تدل الخطاب عليه بعبارة وليس ذلك علما بوقوع النسبة ولا اعتقادا له ولا ظنا اياه ولا شك فيه لظهور ان شيئا من ذلك غير حاصل له فاقال من

ولو شاء لوقع (والفعل والتخليق) عبارتان عن صفة ازلية يسمى التكوين وسيمى تحقيقة وعدل عن لفظ الخلق لشروع استعماله في المخلوق (والتزويق) هو تكوين مخصوص صرح به اشارة الى ان مثل التخليق والتصوير والتزويق والاحياء والاماتة وغير ذلك مما اسند الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة حقيقية ازلية قائمة بالذات هي التكوين لا كما زعم الاشعري من انها اضافات وصفات للافعال (والكلام) هو صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف وذلك لان كل من يأمر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلم بل يعلم خلافة وغير الارادة لانه قد يأمر بما لا يريد

ان ما ذكره انما يدل على مغايرته لليقين دون سائر اقسام الادراكات عن قول وهو يعلم خلافة وكذا لا يرد ما يقال من ان ذلك لا يتم في الواجب وقياس الغائب على الشاهد غير منيد لان ما ذكره تصوير للكلام النفسى وكشف عن ماهيته الخفاء فيها ولذلك انكره غير الاشاعرة واما البرهان على ثبوته له تعالى فيجىء من بعد اسطر واعلم ان الكلام النفسى على ما ذكره من تصويره عبارة عن مدلول الكلام اللفظى وقد نبه القوم على المغايرة فيما بينهما بان الكلام النفسى اى المعنى الحاصل في النفس شئ واحد لا يتغير بتغير العبارات عنه اى المترادفة من لغة او من لغات بل ربما يدل عليه بتغير العبارة من مثل الكتابة والاشارة وغير المتغير وزعم بعضهم انه غير مدلول الكلام اللفظى قائلا ان المعنى الذى

تجده من انفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد له القيام واتصف زيد بالقيام تعبيرات عن معنى واحد وانكار ذلك مكابرة ولا شك ان مداولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ وهذا عن كلام القوم بمراحل (قوله كن يأمر عبده قصدا الى اظهار عصيانه) اعترض عليه بان الحاصل في هذه الصورة صيغة الامر لاحقيةته الا يرى ان الامر النفسى الذى هو مدلول الامر اللفظى اعنى الطلب غير حاصل ههنا فن زعم ان هذه الصيغة تعبير عن حالة ذهنية وانكارها مكابرة فيرد عليه ان اللفظ انما يعبر به عما يدل عليه وضعا وهذه الصيغة موضوعة للطلب الحاصل للمتكلم فان اراد انها قد عبر بها ههنا عما وضعت له فالمكابرة هو الاعتراف به لانكاره وان اراد انها ترجحة عن معنى الطلب فلا بد ان يكون متصورا له فذلك المعنى المتصور له ليس له وجود عينى بالاتفاق ولا وجود ذهنى

كن يأمر عبده قصدا الى اظهار عصيانه وعدم امثاله لامره ويسمى هذا كلاما نفسيا على ما اشار اليه الاخطل بقوله . ان الكلام فى الفؤاد وانما . جمل اللسان على الفؤاد دليلا . وقال عمر رضى الله عنه انى زورت نفسى مقالة وكثيرا ما تقول لصاحبك ان فى نفسى كلاما اريد ان اذكر لك والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم مع القطع باستحالة المتكلم من غير ثبوت صفة الكلام ثبت ان الله تعالى صفات ثمانية هي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام

عندنا فكيف يعد كلاما نفسيا وان اراد انه ما لم يعرض له حالة باعثة على اللفظ بهذه الصيغة لم يتلفظ بها فلا يلزم ان تكون تلك الحالة كلاما نفسيا بل هو ارادة مريهم منه المخاطب طلب المتكلم كما ذكره صاحب المواقف وهذا الكلام بهذا فيه عائد فى صورة الاخبار على

الوجه الذى سبق فتدبر (قوله وتواتر النقل عن الانبياء) فان الارسال « ولما كان » لا يتوقف الاعلى وجود المرسل واتصافه بالصفات التى يتوقف عليها الفعل الاختيارى من الحياة والقدرة والارادة والعلم اذ يجوز ارسال الرسول بان يخلق فيه علما ضروريا برسالة وما يتعلق بها من الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها او بغير ذلك ويصدق بان يخلق المعجزة على يده من غير احتياج فى شئ من ذلك الى الكلام بل قيل لاحاجة الى العلم ايضا قال وهذا مكابرة نعم يتجه ذلك فى الكلام على ما صرح به الامام وما سبق كان كلاما ظاهريا مشهورا فيما بينهم وقد اجتهدنا فى توجيهه وتمشيته ما امكن وهذا امين وامكن (قوله مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام) فان معنى التكلم لغة هو الاتصاف بصفة الكلام لا ايجاد الكلام فى غيره كما يزعمه المعتزلة

في معنى كونه تم متكلماً (قوله ولما كان في الثلاثة الاخيرة) ولما كان الباعث على تكرار
الاشارة مذكوره عكس في الاعادة ترتيب الابتداء فقدم ما كان الخفاء فيه اكثر والتزاع
اشهر والتفصيل اوفر (قوله لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول
بديهي) وايضا الحرف منه مصوت ومنه صامت والمصوت لا يمكن الابتداء به وكذلك

الصامت الساكن عند
البعض فالتلفظ بهما مسبق
بالتلفظ بحرف صامت متحرك
وايضا الكلام لا يخلو
عن الحروف المتحركة وقد
تقرر فيما بينهم ان التلفظ
بالحرف المتحرك سابق
على التلفظ بحركته
وستسمع في هذا كلاما
آخر (قوله ومع ذلك
فهو قديم) اذ لا يجوز
قيام الحوادث بذاته
تعالى هذا عند الحساب
واما الكرامية فقد سمعت
انهم يجوزون قيام
الحوادث بذاته تعالى فلم
يضطروا الى التزم
ما يشهد البديهة باستحالة
من قدم المؤلف من
الاصوات والحروف

ولما كان في الثلاثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء كرر الاشارة
الى اثباتها وقدمها وفصل الكلام بعض التفصيل فقال
(وهو) اي الله تعالى (متكلم بكلام هو صفته) ضرورة
امتناع اثبات المشتق للشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق
به وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم
بكلام هو قائم بغيره وليس صفته (اذلية) ضرورة
امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى (ليس من جنس
الحروف والاصوات) ضرورة انها اعراض حادثة
مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع
التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهي
وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه
تعالى عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك
فهو قديم (وهو) اي الكلام (صفة) اي معنى قائم بالذات
(منافية للسكوت) الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه
(والافه) التي هي عدم مطاوعة الآلات اما بحسب
الفطرة كافي الخرس او بحسب ضعفها او عدم بلوغها
حد القوة كما في الطفولية فان قيل هذا انما يصدق على
الكلام اللفظي دون الكلام النفسي اذ السكوت
والخرس انما ينافي اللفظ قلنا المراد السكوت والافه
الباطنيان بان لا يريد في نفسه التكلم او لا يقدر على ذلك

وقال رحمه الله ولم أر الكرامية ان بعض الشرايون من بعض وان مخالفة الضرورة
اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم
بذاته تعالى وانه قول الله تعالى لا كلامه انما كلامه قدرته على التكلم وقوله
حادث لا يحدث وفرقوا بينهما بان كل ما كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث

وما كان مبينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة (قوله فكما ان الكلام لفظي ونفسى فكذا ضده اعني السكوت والحرس) لكن لما كان في الكلام النفسى وضده نوع خفاء لم يشتهر اطلاق لفظهما عندها من العرف واللغة الاعلى الكلام اللفظي وضده قوله لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل الخ) الدليل الاول خطابي ويرد على الثاني

فكما ان الكلام لفظي ونفسى فكذا ضده اعني السكوت والحرس (والله تعالى متكلم بها امر تام مخبر) يعني انه صفة واحدة تنكث الى الامر والنهي والخبر باختلاف العلاقات كالعالم والقدرة وسائر الصفات فان كلامها صفة واحدة قدعة والتكثير والحدوث انما هو في العلاقات والاضافات لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل على تكثير كل منها في نفسها فان قيل هذه اقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها قلنا ممنوع بل انما يصير احد تلك الاقسام عند العلاقات وذلك فيما لا يزال واما في الازل فلا انقسام اصلا وذهب بعضهم الى انه في الازل خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة ورد باننا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد فان قيل الامر والنهي بلامأمر ولا منهي سفه وعيب والاخبار في الازل بطريق المضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه قلنا ان لم نجعل كلامه في الازل امرا ونهيا وخبرا فلا اشكال فان جعلناه فالامر في الازل لا يجاب بتحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور وصيرورته اهلا لتحصيله فيكون وجود المأمور في علم الامر

ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وعدمه عندك غير مفيد على ان عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول (قوله بل انما يصير احد تلك الاقسام عند العلاقات) يريد ان تلك الاقسام ليست انواعا حقيقية للكلام بل هي انواع اعتبارية له فان الكلام نوع متحصل في نفسه فاذا اعتبر تعلقه بشئ معين على وجه مخصوص يصير خبرا واذا اعتبر تعلقه به او بآخر على وجه آخر يصير امرا او نهيا او غير ذلك فذهب ابن سعيد من الاشاعرة الى انه ليس لكلامه تعاق ازلي وانما ذلك فيما لا يزال وهو المذكور في الكتاب اذا الامر بدون المأمور والنهي بدون

المنهي محال وذهب غيره الى ان تعلقاته اذلية وسببية الجواب عن دليله كما (قوله وذهب بعضهم) حكى ذلك عن الامام الرازي ومنهم من قال انه في الازل خمسة هي الخبر والامر والنهي والاستفهام والنداء (قوله ورد باننا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد) قيل وايضا يمكن ارجاع الجميع

الى كل واحد من الاقسام اذ لا شك في ان لكل واحد نوع استلزام لكل واحد فالتخصيص
تحكم وفيه بعد لا يخفى وقد يتنبه الفطن من هذا الكلام ان الكلام النفسى يختلف
 باختلاف الهيئات العارضة له عند الدلالة عليه بالالفاظ المتفاوتة فتدبر (قوله كما اذا
 قدر الرجل ابنه فامر به بان يفعل كذا) قيل الموجود في هذه الصورة هو العزم على الامر
 وتخييله لاحقيقته لكننا نفرض ذلك فيما اخبره صادق بانه سيولد له ابن بعد موته فيقول
 لمن حضره عنده انى امر ابني ان يشتغل باقتناء الفضائل فبلغوا اليه امرى بل ربما
 يكتب ذلك بخطه ويأمر بدفعه اليه ليعلم ابنه طلبه ومعلوم انه ليس الحاصل عنده حينئذ
 هو العزم على الطلب او تخيله بل هو حقيقة الطلب ولا يعد ذلك سفها وحقا بل كياسا

وحزما واما الخطاب
 الشامل للموجود والمعدوم
 كأمر النبي عليه السلام
 بالنسبة الى جميع امته
 فليس من هذا القيل فان
 مبناه على تنزيل المعلوم
 منزلة الموجود تغليباً له
 عليه وذلك طريقة معهودة
 فيما بينهم (قوله والاخبار
 بالنسبة الى الازل لا يتصف
 بشئ من الازمنة) بان

كما اذا قدر الرجل ابنه فامر به بان يفعل كذا بعد الوجود
 والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشئ من الازمنة اذ لا
 ماضى ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتزده
 عن الزمان كما ان علمه ازل لا يتغير بتغير الازمان ولما صرح
 بازلية الكلام حاول التنيه على ان القرآن ايضا قد يطلق
 على هذا الكلام النفسى القديم كما يطلق على النظم المتلو
 الحادث فقال (والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق)
 عقب القرآن بكلام الله لما ذكر المشايخ من انه يقال
 القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن
 غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف
 من الاصوات والحروف قديم كما ذهب اليه الحنابلة

يكون الزمان ظرفاً له نفسه بل هو مجرد عن الزمان وان كان حكمه مقيداً به مثلاً نقول
 زيد موجود في الوقت الفلانى معدوم في غيره وداخل في الدار في وقت معين من وقت
 وجوده خارج عنها في غيره بخلاف قولنا سيدخل زيد الدار ودخل فان الاخبار مقيد
 في الاول بزمان سابق على زمان الدخول وفي الثانى متأخر عنه وذلك انما يتصور
 اذا كان المخبر زمانياً وعلم الله تعالى متعلق بالحادث على الوجه الاول تعلقاً ازلياً لا يتغير
 ولا يتبدل وعلى الوجه الثانى ولكن لا بالنظر الى ذاته تعالى بل بالنظر الى زمان آخر وجود
 ذلك الحادث في زمانه او قبل او بعده كما قد سلف وقد يقع مثل ذلك في اخبارات (قوله
 لئلا يسبق الى الفهم) وانما سبق ذلك لما شاع من اطلاق لفظ القرآن على ذلك المؤلف
 عند اهل اللغة والقراء وعلماء الاصول والفقه ما لم يتفق مثل ذلك في اطلاق كلام الله

تعالى ومن قال وفيه تنبيه على الترادف فقد مها (قوله جهلا او عنادا) قال رحمه الله وكفى على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف ازيلان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حروفا وارقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعد ما كان حادثا (قوله من التأليف والتنظيم الخ) اراد بالتأليف مجرد التركيب

من الكلمات والجل وبالتنظيم جعلها مترتبة المعاني متناسقة الدلالات حسب ما يقتضيه العقل وبالا نزال نقله من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا وذلك بقرينة وقوعه في مقابلة التنزيل المراد به نقله من سماء الدنيا الى الارض بدفعات ١١ في باب التفعيل من الدلالة على كثرة الفعل فقد روى انه تعالى انزل القرآن جملة من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا فحفظته الحفظة وكتبته الكتبة في الصحف ثم نزل منها الى النبي عليه السلام منجما موزعا في ثلث وعشرين سنة على حسب المصالح وكفاء الحوادث ولا شك ان الكلمات والجل وجود

جهلا او عنادا واقم غير المخلوق مقام غير الحادث لتنبيهها على اتحادهما وقصدا الى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال النبي عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصيصا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين وهو ان القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا يترجم المسئلة بمسئلة خلق القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه والافصح لا نقول بقدوم الفاظ والحروف وهم لا يقولون بحدوث كلام نفسي ودليلنا ما مرانه ثبت بالاجماع وتواتر النقل من الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى فتعين النفسي القديم واما استدلالهم بان القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسماه الحدوث من التأليف والتنظيم والانزال والتنزيل وكونه عربيا مسموعا فصيحاً معجزا الى غير ذلك فانما يقوم حجة على المناهضة لانهم قائلون بحدوث التنظيم وانما الكلام في المعنى القديم والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلماً ذهبوا الى انه تعالى متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محالها وايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف بينهم وانت خبير بان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها

بعضها مشروط بانقضاء البعض فالمؤلف منها حادث وكذا الانزال والتنزيل « والا » لا يصح على الصفة القديمة وكذا العربي والمسموع والفصيح هو اللفظ والمعجز يجب مقارنة لدعوى النبوة فيكون حادثا (قوله الى غير ذلك) كاتسامه بالافتتاح والاختتام واتصاف بعضه بالتشابه وبعضه بالاحكام واتقسامه الى السور والآيات وتميزه بالفواصل

والقائمت ومنه كونه ذكر كما قال الله تعالى وهذا ذكر مبارك وأنه ذكر كرك ولقومك والذ كر
 محدث لقوله تعالى وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث (قوله والاصح اتصاف الباري

تعالى بالاعراض المخلوقة له)
 ان اراد انه يلزم صحة قيام تلك
 الاعراض بناته تعالى
 فاللازمة ممنوعة وان اراد انه
 يلزم صحة حل تلك الاعراض
 عليه تعالى حل الاشتقاق
 فالمناسب ان يقول بدل قوله
 تعالى عن ذلك علوا كبيرا
 لم يصح ذلك لغة وشرعا (قوله
 فالكتابة تدل على العبارة وهي
 على ما في الاذهان وهو على
 ما في الاعيان) بيان للعلاقة
 الصحيحة لوصف الكلام
 القديم بما هو من صفات
 الالفاظ المنطوقة الخيلة
 ونقوش الكتابة ثم ان
 الوجودين الاولين من هذه
 الوجودات الاربعة وجودان
 حقيقيان لغرضهما
 عارضان له حقيقة الان
 الاول منهما وجود اصلي به
 تصدر آثاره وتظهر احكامه
 وفيه يعتبر قدمه وحدونه
 والثاني على تقدير ثبوته
 وجود ظلي لا يترتب آثاره

والاصح اتصاف الباري تعالى بالاعراض المخلوقة له تعالى
 عن ذلك علوا كبيرا ومن اقوى شبه المعتزلة انكم متفقون
 على ان القرآن اسم لما نقل الينا من دفتي المصاحف تواترا
 وهذا يستلزم كونه مكتوبا في المصاحف مقروا باللسن
 وموعا بالآذان وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة
 فاشار الى الجواب بقوله (وهو) اي القرآن الذي هو
 كلام الله تعالى (مكتوب في مصاحفنا) اي بشكل الكتابة
 وصور الحروف الدالة عليه (محفوظ في قلوبنا) اي بالالفاظ
 الخيلة (مقروء بالسنتنا) بالحروف الملفوظة بالسموعة
 (مسموع بآذاننا) بذلك ايضا (غير حال فيها) اي مع
 ذلك ليس حالا في المصاحف ولا في القلوب والالسن
 والاذان بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع
 بالنظام الدال عليه ويحفظ بالنظم الخيل ويكتب بنقوش وصور
 واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النارجوهر
 محرق يذكر بالالفاظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة
 النار صوتا وحرقا وتحقيقه ان للشيء وجودا في الاعيان
 ووجودا في الاذهان ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة
 فالكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الاذهان وهو على
 ما في الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم
 كافي قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد به حقيقة الموجود
 في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات
 والمحدثات يراد بها الالفاظ المنطوقة والسموعة كافي قولنا
 قرأت نصف القرآن او الخيل كافي قولنا حفظت القرآن
 او الاشكال المنقوشة كافي قولنا يحرم للمحدث من القرآن

عليه ولا يعتبر فيه حدونه او قدمه واما الاخير ان فليس عارضين لما نسب اليه حقيقة بل لا يدل عليه
 من الالفاظ والنقش الدال عليه وظاهر ان حدوثهما لا يلزم حدوث مدلولهما (قوله وحيث

يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة والسموعة اى يلاحظ فيه اتصاف تلك الالفاظ به حقيقة فيكون وصف القرآن به مسامحة بناء على العلاقة السابقة وكذا الكلام في قوله او المتخيلة وتوله او الاشكال المنقوشة ومن خفي عليه اعتراض بان هذا جواب آخر لا تحقيق لجواب المص ثم اتى اراك ينقدح لك من التحقيق الذى اورد لتلخيص جواب المصنف ان مرادهم من الكلام النفسى هو مدلول الكلام اللفظى فلا تكن في صرية من ذلك (قوله ولما كان دليل الاحكام) قد ظهر مما سبق ان القرآن حقيقة هو المعنى القديم واطلاقه على اللفظ تجاوز من باب تسمية الدال باسم المدلول

ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه ائمة الاصول بالمكتوب فى المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى جيبا اى للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا مجرد المعنى واما الكلام القديم الذى هو صفة الله تعالى فذهب الاشعري الى انه يجوز ان يسمع ومنعه الاستاذ ابو اسحق الاسفرائنى وهو اختيار الشيخ ابو منصور رحمه الله فعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فوسى عليه السلام يسمع صوتا دالا على كلام الله تعالى ولكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة فى المعنى القديم مجازا فى النظم المؤلف لصح نفيه عنه بان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى والاجاع على خلافه وايضا المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بان ذلك انما يتصور فى النظم المؤلف المفصل الى السور والآيات

ولما اشتهر بين الاصوليين اهم يقولون ان القرآن اسم للفظ والمعنى جميعا اشار الى ان المعنى المجازى لما كان هو المناسب لغرضهم تعارفوا عليه فعملوه اسما له وعرفوه بما يناسبه فلا ينافى ذلك ما ذكرناه (قوله فوسى عليه السلام) يريد لما كان معنى سماع كلام الله تعالى سماع ما يدل عليه وكل مناقد سماع ما يدل عليه فامعنى اختصاص موسى عليه السلام باسم التكليم فاجاب بانه يسمع صوتا دالا على كلامه مخلوقا له من غير دخل

كسب لعبد من عباده وان كان من جهة واحدة قال رحمه الله الى هذا ذهب الشيخ «اذلاء» ابو منصور والاستاذ ابو اسحاق وقيل سمعه بصوت من جميع الجهات واختار الامام الغزالي انه يسمع كلامه الازلى من غير صوت ولا حرف كما يرى فى الآخرة ذاته بلاكم ولا كيف (قوله فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة) يعنى انه قد علم من الكلام السابق ان كلام الله تعالى حقيقة هو المعنى القديم واطلاقه على اللفظ مجازا اذا تعارف الاصوليين وتعريفهم انما هو فى لفظ القرآن فيلزم ان يصح نفيه عن اللفظ اذا قوى امارات المجاز صحة نفي المعنى الحقيقى

واقوى امارات الحقيقة عدم صحته والتى ههنا غير صحيح بالاجماع (قوله اذلا معنى لمعارضة الصفة القديمة) اذلا معنى لدعوة العرب الى الممارسة والاتبان بمثل صفة قديمة له تعالى وفيه بحث لان تلك الصفة القديمة عبارة عن المعاني المتناسقة المدلولة للالفاظ المترتبة فكيف لا يتصور من العرب تنسيق المعاني على وجه يبلغ رتبة في البلاغة وان لم يكن قديمة مثلها على انهم ينكرون قدمها ويحملونها من ترتيب النبي عليه السلام والمقصود من التحدى الزامهم لاطلب اتيان مثلها حقيقة وقد صرح علماء البيان بان الفضيلة التي بها

يستحق الكلام ان يوصف بالفصاحة والبلاغة والبراعة انما هي حال المعاني المترتبة في النفس لاحال الالفاظ المنطوقة وان الاعجاز ليس لاسم يرجع الى اللفظ بل لاسم يرجع الى ترتيب المعنى في النفس فالاولى ان يتمسك في ذلك بان المعجزة يجب مقارنتها لدعوى النبوة كما هو المشهور (قوله انما هو باعتبار دلالة على المعنى) فيكون منقولا عرفيا حتى لو استعمل بحسب الوضع الثاني في المعنى الاول كان مجازا كما ان استعماله

اذلا معنى لمعارضة الصفة القديمة قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفس القديم ومعنى الاضافة كونه صفة لله تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق لله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين فلا يصح ان في اصلا ولا يكون الاعجاز والتحدي الا في كلام الله تعالى وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضع ذلك انما هو باعتبار دلالة على المعنى ولا نزاع لهم في الوضع والتسمية وذهب بعض المحققين الى ان المعنى في قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل في مقابلة العين والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات ومرادهم ان القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم لا كما زعمت الخنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه يديهي الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسین من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء

بحسب الوضع الاول في الثاني مجاز لكنهم لا يتحاشون عن تسمية مثله مشتركا نظرا الى انه يصح استعماله في معنیه بطريق الحقيقة نظرا الى اشتراك اهل الاستعمال في وضعه ومن ههنا يتوهم انه مشترك (قوله من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء) يعني انه ليس مراده ان اللفظ مع كونه متعاقبا الاجزاء في الوجود قديم فانه يديهي الاستحالة (قوله بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء) ليس معناه انه ليس بين اجزائه ترتيب وصي وهيئة تأليفية كيف والحروف بدونها لا تكون كلمة والكلمات بدونها لا تكون كلاما

والدلالة على المعاني الوضعية والمزايا الخطابية لا يتم بدونه بل معناه ليس ههنا ترتب في الوجود وتماقب فيه حتى يكون وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض كما في القراءة فانه لا يمكننا ان نتلفظ ببعض الحروف مالم تفرغ عن بعضها لعدم مساعدة الاتيان للتلفظ بجميع الحروف معا بخلاف وجودها في ذات الباري تعالى فان وجود جميعها هناك معا لازم لذاته تعالى دائم بدوامه فلا يلزم حدوث شيء منها وما يحاكي ذلك محاكاة بعيدة وجود

الالفاظ في نفس الحافظ فان جميع الحروف بهيئتها التأليفية العارضة لمفرداتها ومركباتها محفوظة في نفسه مجتمعة الوجود فيها ليس وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض وانعدامه عن نفسه وحالتها مثل حال الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع والفرق بان وجود الحروف على هذا الوجه في ذاته تعالى بالوجود العيني وفي نفس الحافظ بالوجود الظلي الخيالي لا يضرنا اذ الغرض مجرد التصوير والتفهيم لا اثباته بطريق التمثيل فيبطل ما يتوهم من انها اذالم يكن بينها ترتيب لا يبق فرق بين

٩ بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء و تقدم البعض على البعض والترتب انما يحصل في اللفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة واما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلام الله سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامهم وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروطة وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا (والتكوين) وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود (صفة الله تعالى) لا طباق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكنون له وامتناع اطلاق المشتق على الشيء من غير ان يكون مأخذا للاشتقاق وصفاله قائما به (ازلية) لوجوه

لمع وملع ونظائرهما وما ذكره رحمه الله من ان قيام الحرف والصوت « احدها » بذات الله تعالى ليس بمعقول وان كان غير مرتب الاجزاء كحرف واحد مثلا فان اراد ان كيفية قيامه به غير معقولة لنا فلا كلام فيه وان اراد انه لا يجوز ذلك عقلا فلا يخفى فساد فانه لما جاز قيامه ببعض الموجودات فلم لا يجوز قيامه بذاته تعالى لا بد لنفي ذلك من دليل (قوله ونحن لا نتقل من قيام الكلام بنفس الحافظ

هذا مسلم لكن لا يضر بالمقصود والظاهر ان الشارح فهم من نفي الترتيب بين الاجزاء نفي الترتيب الوضعي والهيئة التأليفية وذلك باطل قطعا اذ لا يتصور بدونه كلمة ولا كلام ولا دلالة وضعية او ذوقية بل المقصود منه نفي تعاقبها في الوجود كما عرفت وقد استشكل عليه ايضا ان القرآن ان كان اسما لخصوص الالفاظ القديمة يلزم ان لا يكون المنقول بين دفتي المصاحف والمقروء بالالسن والمحفوظ في الصدور نفس القرآن بل مثله وان جعل اسما لنوعه يلزم صحة نفيه عن خصوصها وهذا الاشكال غير مخصوص بهذا القول بل هو وارد على الكل اذ لم ينكر احد كون لفظ القرآن موضوعا بازاء اللفظ المنطوق المنظوم فالترديد عليه لا يشفيه وقد اجيب عن ذلك بأنه اسم للمؤلف المخصوص القائم بأول لسان اخترعه الله تعالى فيه وما يقرؤه كل احد مثله لا عينه واختار المولى الشارح انه اسم له لا من حيث تعيين المحل فيكون واحدا نوعيا وكل ما يقرؤه قارئ نفسه لا مثله وكذا الحكم في كل شعرا وكتاب ينسب الى

مؤلفه وما ذكر من انه يلزم صحة نفيه عن لك ان اريد صدق سابه فالملازمة ممنوعة اذ لا يصح سلب النوع عن فرد وان اريد سلب كون لفظ القرآن موضوعا بازائه بخصوصه او سلب كون مسمى القرآن نفسه بطلانه ممنوع كما ان لفظ الانسان غير موضوع بازاء زيد وليس مسماه اعني

• الاول انه يتمتع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر
• والثاني انه وصف ذاته في كلامه الازلي بأنه الخالق فلم يكن في ازل خالق الزم الكذب او العدول الى المجاز اى الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض والثالث انه لو كان حادثا فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكون العالم مع انه مشاهد وامابدونه فيستغنى الحادث عن المحرث والاحداث وفيه تعطيل الصانع والرابع انه

ماهية الانسان نفس زيد (قوله الاول انه يتمتع قيام الحوادث بذاته تعالى) يريد انه قد ذكر انه صفة الله تعالى فيكون قائما بذاته تعالى اذ لا معنى لقيام صفة الشئ بغيره فتكون اذلية (قوله لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض) اى عليه تعالى فيقال اسود بمعنى القادر على السواد وابيض بمعنى القادر على البياض وكاتب ومتحرك الى غير ذلك ولا شك في بطلانه (قول فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل) قيل فيه منع لجواز ان يكون تكوين التكوين نفسه والجواب ان التكوين مكون بالنسبة الى تكوينه وسيجي ان التكوين غير المكون ثم قيل ويمكن ان يقال نفس التكوين المتصف به البارئ تعالى اذ لا تعلق بوجود نفسه ولا استحالة في سبق ذات الشئ على وجوده وفيه ان اقتضاء ذات الشئ وجوده قد نهجه هور العقلاء وخصه قوم بالواجب

تعالى وتجويز ذلك في غيره يسد باب اثبات الصانع (قوله لو حدث لحدث اما في ذاته لم يلتفت الى المقدمة التي بنى عليه الدليل الاول اعني امتناع قيام صفة الشيء بغيره لما يمكن فيها من خلاف البعض تكثير الادلة واشعارا بأنه يمكن اتعام الدليل على المطلوب بدونها) قوله ومبنى هذه الادلة الخ) . اما الاول فلانه لا يمتنع قيام الامر الاضافي المتجدد بذاته تعالى . واما الثاني فلانه لا يلزم من كونه خالقا في الازل وجود صفة حقيقية فيه اذا خلق التكوين والايجاد واشباهها من الامور الاضافية . واما الثالث فلان الاضافات لما لم تكن موجودة لم يحتج في تجددتها الى التكوين . واما الرابع فلما صرف الوجه الاول (قوله ومحيا ومميتا) فيه اشارة الى انه لا نزاع في ان نفس الاحياء والامانة والخلق والتخليق والايجاد والاخراج من الوجود الى

العدم من قبيل الاضافات لا كما يشعر به ظاهر كلام المشايخ من انها امور موجودة هي التكوين وسيصرح بذلك فيما بعد انما النزاع في انه هل لهذه الاضافات مبدء حقيقي غير القدرة والارادة مسمى بالتكوين ام لا (قوله ولا دلائل على كونه صفة اخرى) قيل والذي يخطر بالبال ان التكوين هو

لو حدث لحدث اما في ذاته تعالى فيصير محلا للحوادث او في غيره كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان تكون كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه ولا خفاء في استحالة ومبنى هذه الادلة على ان التكوين صفة حقيقة كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين على انه من الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء ومعده وبعده ومذكورا بالسنتا ومعبودا لنا ومحيا ومميتا ونحو ذلك والحاصل في الازل هو مبدء التخليق والتزويق والامانة والاحياء وغير ذلك ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة

المعنى الذي نجده في النفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم « فأن » يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب ايضا بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى والظاهر انه يريد بارتباط الفاعل بالمفعول صلاحية تأثيره ويريد بالمعنى الذي يخص الفاعل مبدء تلك الصلاحية فتقول ذلك المبدء في الوجوب النسبة الى المحدثات نفس لقدرة والارادة وبالنسبة الى صفاته تعالى نفس ذاته الممتازة بذاته عن سائر الدوات هذا على رأينا واما على رأى الحكماء فالقدار لفعله مباد معلومة والموجب ان كان واجبا فذلك المبدء نفس ذاته وان كان ممكنا فيجوز ان يكون نفس ذاته او جزؤه او خارجا لازما او عارضا وجوديا او عدميا واذا تعدد المعلول يكون بالنسبة الى كل معلول شيئا مما ذكر وبالجملة ادعاء كون المعنى

الذي يرتبط به الفاعل بالمفعول معنى واحدا قائما بذات الفاعل مشتركا بين الممكن والواجب والقادر والموجب معلوما بالوجدان موجودا في الاعيان مجامعا لوجود المعلول وعدمه مسمى بالتكوين مع انه لا يوافق مذهبنا بعيد عن الصواب وخروج عن الانصاف ثم ان الوجدان قد لا يعم الانسان فلسنا نشكره لكننا نشكر الموجود به (قوله فان القدرة) جواب عما قالوا ان مبدء الابدان لا يجوز ان

يكون هو القدرة لان اثرها صحة الفعل والترك من الفاعل فيكون نسبتها الى الطرفين على السواء فلا بد من صفة اخرى تخصص احد الطرفين (قوله ولما استدلت القائلون بحدوث التكوين) اي بكونه من الامور الاضافية المتجددة لامن الصفات الحقيقية القديمة واهذا جعل هذا الوجه في المقاصد مراضة لفي التكوين (قوله والمكون حادث بحدوث التعلق) قيل الانسب

فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين ولما استدلت القائلون بحدوث التكوين بأنه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب فلو كان قديما لزم قدم المكونات وهو محال اشارة الى الجواب بقوله (وهو) اي التكوين (تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه) لا في الازل بل (لوقت وجوده) على حسب علمه وارادته فالتكوين باق ازلا وابدا والمكون حادث بحدوث التعلق كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة وهذا تحقيق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى اوصفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء تحقق الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل اولا فليكن التكوين ايضا قديما مع حدوث المكون المتعلق به وما يقال من ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه

بكلام المتن ان يقال التكوين متعلق في الازل بوجود المكون فيما لا يزال وفيه ان تعلق التكوين هو الابدان والاخراج من العدم الى الوجود وسيجيء ان القول بتحقيقه بدون المكون سفسطة وحل المتن ان الله تعالى موصوف في الازل بكونه مكوونا للعالم ولكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فالخاصة في الارل هو مبدء التكوين اي الابدان لانفسه (قوله وما يقال اي في الجواب

عن استدلال القائلين بحدوث التكوين بأن قدمه يستلزم قدم المكون (قوله
اذ القديم مالا يتعلق وجوده بالغير) بناء على ان علة الحاجة الى الغير يعتبر فيها

الحدوث بأن يكون
نفسها او جزءها او
شرطها ومبنى الجواب
على ان العلة هي الامكان
على ما صرح عند المتأخرين
(قوله كان القول يتعلق
وجوده بتكوين الله تعالى
قولا بحدوثه) بناء على
ان القديم لا يستند الى المختار
وقد عرفت ما فيه (قوله
ومن ههنا) اي مما ذكر
من ان الحادث عندهم
مالوجوده بداية والقديم
بمخلافه جعل ذلك
التنصيص ردا على
الفلاسفة اذ لو اريد
بالحادث عندهم ما يتعلق
وجوده بالغير وان لم يكن
له بداية لم يصلح ذلك
ردا لهم اذ هم قائلون
بحدوث العالم بجميع
اجزائه بهذا المعنى (قوله
والحاصل) تلخيص
لجواب المصنف بعد ابطال
ما يقال في معرض الجواب

اذ القديم مالا يتعلق وجوده بالغير والحادث متعلق
وجوده به ففيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات
على ما يقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث
مالوجوده بداية اي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه
ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى
لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه دائما بدوامه كما
ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهياولي
مثلا نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار
دون الايجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول
بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه ومن ههنا
يقال ان التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد
على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهياولي والافهم انما
يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم
تكونه بالغير والحاصل انما لانسلم انه لا يتصور التكوين
بدون وجود المكون وان وزانه معه وزان الضرب
مع المضروب فان الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون
المتضايفين اعني الضارب والمضروب والتكوين صفة
حقيقية هي مبدأ الاضافة التي هي اخراج المعدوم من العدم
الى الوجود لا عينها حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة
المشايخ لكان القول بتحققها بدون المكون مكابرة وانكارا
للضرورة فلا يندفع بما يقال من ان الضروب عرض
مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم اليه
من وجود المفعول معه اذ لو تأخر لانعدم هو بخلاف فعل
الباري فانه ازلي واجب الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول

(قوله فلا يندفع بما يقال) لما فرغ عن تحقيق جواب المصنف اشار « وهو »
الى ابطال جواب آخر تقريره ان ازلية التكوين لا تستلزم ازلية المكون لانه لما كان

ازلياستمرا الى وجود المكون وترتبه عليه لم يكن هذا من انفكاك الاثر عن المؤثر وتختلف
المعلول عن علته في شئ ولم يكن كالضرب بلا مضروب والكسر بلا مكسور وانما يلزم

ذلك لو كان التكوين من
الاعراض الغير الباقية
(قوله وهو غير المكون)
هذا ابتداء بحث قد خالف
الاشعري فيه الجمهور
وزعم ان التكوين عين
المكون والتأثير نفس الاثر
فالمراد من كونه غيره نفى
كونه نفسه لا المغايرة بمعنى
صحة الانفكاك فانه بحث
آخر لم يحوموا حوله ولما
كان بطلان ما نقل عن الشيخ
ظاهرا اوله الشارح رحمه
الله سيجي (قوله لان الفعل)
اي التكوين لا تعلقه وقد
شاع استعمال الفعل والخلق
والايجاد نحو ذلك في صفة
التكوين (قوله فيكون قديما
مستغنيا عن الصانع) لما
عرفت من ان الشئ الذي
يقتضى ذاته وجوده هو
هو الواجب (قوله سوى
انه اقدم منه) اي متقدم
عليه (قوله فليس ههنا
الا الفاعل والمفعول) يرد
عليه انه لا يصح بهذا القدر

(وهو غير المكون عندنا) لان الفعل يغير المفعول بالضرورة
كالضرب مع المضروب والاكل مع المأكول ولانه لو كان
نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه
ضرورة انه مكون بالتكوين الذي هو عينه فيكون قديما
مستغنيا عن الصانع وهو محال وان لا يكون الخالق تعلق
بالعالم سوى انه اقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه
ضرورة تكونه بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا والعالم
مخلوقا فلا يصح القول بأنه خالق العالم وصانعه هذا خلف
وان لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء ضرورة انه لا معنى
للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون
لا يكون قائما بذات الله تعالى وان يصح القول بأن خالق
سواد هذا الحجر اسود وهذا الحجر خالق السواد اذ لا معنى
للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد
فجعلهما واحدا وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتأثير الفعل
والمفعول ضروريا لكنه ينبغي للعاقل ان يتأمل في امثال
هذه المباحث ولا ينسب الى الراسمخين من علماء الاصول
ما يكون استحالة بديهية ظاهرة على من له ادنى تمييز بل
يطلب لكلامهم مجالا صحيحا يصلح محل لتزاع العلماء وخلاف
العقلاء فان من قال ان التكوين عين المكون اراد ان الفاعل
اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى
الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر
امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى
المفعول ليس امرا محققا مائرا للمفعول في الخارج
ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم
المحالات وهذا يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج

ان يكون الفعل عين المفعول بل قد سبق ان الحمل يقتضى الاتحاد في الوجود فذا ذكره يقتضى
عدم صحة الحمل لاصحته على ان جملة نفس المفعول دون الفاعل تحكم لا بدله من توجيه ويمكن

ان يقال ان الافعال التي هي غير التكوين والايجاد احداث حالة في المفعول وتغيير له من حال الى حال كالقطع والكسر والصبغ والكتابة ونحو ذلك فان الاثر المترتب عليها حالة حادثة

في متعلقاتها وجودية كانت او عدمية بخلاف مثل التكوين والايجاد فان اثره نفس المفعول لا حالة فيه لان وجود الشيء عينه عند الشيخ ولما اراد ان يثبت على هذه الدقيقة قال التكوين عين المكون ولم يرد بالتكوين نفس الاحداث بل ما يترتب عليه من الاثر فان اطلاق المصادر على الحاصل بها شائع في عبارتهم ولما كان وجود الاشياء زائدا على ماهياتها عند غيره لم يكن الاثر المترتب على التكوين نفس المكون بل اتصافه بالوجود على قياس سائر الافعال فحصل النزاع يرجع الى الوجودات هل هي نفس الماهيات ام زائدة عليها فتأمل والله الموفق والمعين قوله بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر) ويرد عليه ان هذا القدر لا يفيد كون احدهما

بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فتكونها هو وجودها لكنهما متغايران في العقل بمعنى ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الرأي الاثبات ان تكون الاشياء وصدورها عن الباري تعالى يتوقف على صفة حقيقة قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة والتحقيق ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا انساب الى القدرة يسمى ايجابا له واذا نسب الى القادر يسمى اخلق والتكوين ونحو ذلك فتحقيقه كون الذات بحيث تعلق قدرته بوجود المقدور لوقته ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والامانة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى واما كون كل من ذلك صفة حقيقة ازلية فما تفرد به بعض علماء ماوراء النهر وفيه تكثير للقديما جدا وان لم تكن متغايرة والاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه ان تعلق بالحياة يسمى احياء وبالموت امانة وبالسورة تصوير وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكون وانما الخصوص بخصوصية العلاقات (ولا رادة صفة لله تعالى ازلية قائمة بذاته) كرر ذلك تأكيدا وتحقيقا لاثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه في وقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة من أنه تعالى موجب بالذات لافاعل بالارادة والاختيار

عين الآخر لجواز ان يكون الوجود معدوما في الخارج وعارضنا للماهية في « والتجارية » نفس الامر كما ذهب اليه جمهور المحققين (قوله فلا يتم ابطال هذا الرأي) قد عرفت ركاكة تأويله

وما هو الحق فيه فظهر لك ان ابطاله اعمايتهم ببيان زيادة الوجود على الماهيات وقد حقق ذلك في موضعه (قوله والتجارية من انه تعالى مرید بذاته لا بصفته) هذا هو احد قولي التجار وقوله الآخر ما سبق من ان معنى كونه مریدا انه ليس بمكره في فعله ولا ساء ولا مغلوب وانما يتعرض له ههنا لما قال رحمه الله من ان هذا موافقة للفلاسفة في نفى كونه تعالى فاعلا بالقصد والاختيار ولم يتعرض ايضا للمذهب اليه الكعبى من ان ارادته تعالى لفعل نفسه علمه ولفعل غيره امره به ولا للمذهب اليه بجهور المعتزلة من انما علمه بنفع في الفعل

اذ لا يصح قول المصنف صفة الله تعالى ازلية قائمة بذاته رد الهمما فتأمل (قوله دليل على كون صانعه قادرا مختارا) فان من امعن في تأمل اجزاء العالم جملة وفرادى وامعن نظره في الحكم المودعة فيها اضطر الى الجزم بأن صانعه لا يخفى عليه خافية وان عنايته على جميع ذلك محتوية والحكماء ايضا لا ينكرون ذلك وانما ينكرون انبعث القصد والطلب لما فيه من

والتجارية من انه تعالى مرید بذاته لا بصفته وبعض المعتزلة من انه مرید بارادة حادثة لا في محل والكرامية من ان ارادته حادثة في ذاته والدليل على ما ذكرنا الآيات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشیئة لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشئ به وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وايضا نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح دليل على كون صانعه قادرا مختارا وكذا حدوثه اذ لو كان صانعه موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة (ورؤية الله تعالى) بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى اثبات الشئ كما هو بحاسة البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين فلاخفاء في انه وان كان منكشفا لدينا في الحالين لكن انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالنسبة اليه حينئذ حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية (جائزة في العقل)

ثبوت الاحتياج والاستكمال بالغير ويزعمون ان مجرد علمه به كاف في فيضانه عنه تعالى وما يقال من ان العالم من حيث قبوله للنظام الاكمل اشد مناسبة للبتداء الكامل من كل وجه فيصير ذلك سببا لفيضان النظام المشاهد عليه فمجرد ابداء مناسبة من جهة القابل ولا ينافي ذلك علم مبدعه لكن اصحاب كما عرفت ينكرون كون العلم بمجرده سببا لوجود المعلوم وكون القصد لغرض وحاجة البتة (قوله ولنا بالنسبة اليه حينئذ حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية) فالمدعى ان تلك الحالة وان كان حصولها لنا بالنسبة الى الشاهد بان يكون المرئى في الجهة وبالمقابلة وتقلب الحدقة وتأثير الحاسة يمكن ان تحصل لنا بالنسبة اليه تعالى بدون هذه الامور لانها ليست شروطا حقيقية لحصولها بل انما ذلك بمجرد جريان المادة عليه

(قوله بمعنى ان العقل اذا خلى) يعنى ان العقل ببديهيته لا يتقبض عن انكشاف ذاته تعالى عندنا على الوجه المذكور بل يقتضى بصحته وجوازه ما لم يردده عنه قائم البرهان والاصل عدمه فقد ثبت ان رؤيته لا يمتنع نقلا ومن ادعى ذلك فعليه البيان وما قيل من ان هذا هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع اذا الخصم لا ينكره فكلام لا طائل تحته اذ المقصود بهذا الكلام بيان ان الظاهر معنا وان المحتاج الى البيان هو مذهب الخصم فالقدح في شئ من مقدمات ادلتنا لا يضرنا بخلاف الخصم فان مقالاتهم مؤسسة على ادلتهم فينهدم بانهدامها (قوله ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم) اى ندرك بالبصر خصوصية

كل منهما فنميز كلا منهما عن الآخر وهذا ليس باستدلال على كون العين مرئيا حتى يلزم المصادرة فان العلم يكون المبصر مبصر ابدى لا يشبه بل هو تنبيه عليه واذالة لتوهم خفاء يعرض من ان الشئ قد يكون مرئيا بالذات وقد يكون مرئيا بالعرض والمرئى بالحقيقة هو الاول فربما يشبه الحال بينهما ومن هنا

بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته تعالى ما لم يقم برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضرورى فن ادعى الامتناع فعليه البيان وقد استدل اهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلى وسمى * تقرير الاول انا قاطعون برؤية الالعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وبين عرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهى اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ الارابع يشترك بينهما والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في العلية فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح ان يرى من حيث تحقق علة الصحة وهى الوجود

ذهب الحكماء الى ان المرئى بالذات هو اللون والضوء والمتكلمون على ان للجسم «ويتوقف» انكشافا بالذات عند المبصر كما اذا رأيت شجرا من بعيد اذ لا انكشاف لالوانه واضوائه عند المبصر حينئذ وسمى لهذا الكلام تمة (قوله اذ الارابع يشترك بينهما) يتوهم عليه لصحة الرؤية على ما صرح به بعضهم فسقط ما يقال من ان مطلق التحيز اعم من ان يكون بالذات او بالغير ووجوب الوجود بالغير ومثل المعلوماتية والمذكورية ونحوها مشتركة بينهما (قوله ولا مدخل للعدم في العلية) اذا المراد بعلة الصحة ما يصح ان يكون متعلقا للرؤية ولا خفاء في وجوب كونه موجودا خارجيا وهذا معنى ما ذكر في شرح المواقف من ان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه والرد عليه بأنه لا ينافى كون العدم شرطا مندفع بما ذكر فيه ايضا من ان متعلق الرؤية هو الوجود مطلقا

اعنى كون الشئ ذاهوية مالا خصوصيات المراتبات فلا يتصور هناك اشتراط بشرط معين ولا تقيد بارتفاع مانع على ان ذلك انما ذكر فيه لنفى كون العدم جزءاً من علة الصحة او نفسها (قوله ويتوقف امتناعه) اى امتناع ان يرى على ما هو مدعى الخصم وفي بعض النسخ امتناعها اى الرؤية ولما لم يثبت كون شئ من خواص الممكن شرطا ولا كون شئ من خواص الواجب مانعاً ثبت جواز الرؤية عقلاً على انك قد عرفت انفا انه لا يتصور هناك اشتراط شرط معين ولا تقيد بارتفاع مانع قال رحمه الله ثم الشرطية

او المانعية انما يتصور بتحقيق الرؤية لا بصحتها فتدبر (قوله ولا خفاء في لزوم كونه وجودياً) قال رحمه الله فان مالا تحقق له في الاعيان لا يكون متعلقاً للرؤية بالضرورة والالزام صحة رؤية المعلوم فاندفع به الاعتراضان الاولان (قوله فتعلق الرؤية هو كون الشئ له هوية ما هو المعنى بالوجود واشتراكه ضرورى) فاندفع به السؤالان الاخيران والاعتراض عليه بان كون الشئ له هوية ما بل مفهوم الهوية ايضا

ويتوقف امتناعها على ثبوت كون الشئ من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعاً وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والظوم والروائح وغير ذلك وانما لا ترى بناء الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جرى العادة لانباء على امتناع رؤيتها وحين اعترض بان الصحة عدمية فلا تستدعى علة ولوسلم فالواحد النوعى قد يطل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار فلا تستدعى علة مشتركة ولوسلم فالعدمى يصلح علة للعدمى ولوسلم فلانهم اشتراك الوجود بل وجود كل شئ عينه اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجودياً ثم لا يجوز ان تكون خصوصية الجسم او العرض لانا اول ما نرى شيئا من بعيد انما ندرك منه هوية مادون خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية او نحو ذلك وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهوية قد تقدر على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا تقدر فتعلق الرؤية هو كون الشئ له هوية ما هو المعنى بالموجود واشتراكه ضرورى وفيه نظر

امر اعتبارى لا تحقق له في الاعيان فكيف يكون متعلقاً للرؤية بل متعلقاً ليس الا خصوصيات المراتبات ولا يلزم ان يكون كل ادراك صالحاً لان يتوصل به الى تفصيل المدرك الى ما فيه من الجواهر والاعراض بل قد يكون اجاليا متعلقاً بجملة المدرك من حيث هي مدركة قال رحمه الله وهذا الدليل منقوض بالموسية فان متعلق الموسية ليست الا الوجود بمثل ما مر مع ان صحتها بخصوصة بالاجسام وبعض عوارضها لكن الانسب

لمذهب الشيخ التزام صحة الملوسية بالنسبة الى موجود وباجللة فقد اطبق المحققون على ان اثبات الرؤية بالدلالات العقلية لا يخلو عن شوب والمعتد في ذلك هو السمع على ما اختاره الشيخ ابيه منصور الماتريدي (قوله لجواز ان يكون متعلق الرؤية هي الجسمية وما يتبعها) لكن ينافيه حديث ان متعلق الرؤية في بادي الرأي لا يزيد على مطلق الهوية فتأمل (قوله والمعلق بالممكن ممكن) قيل عليه يصح ان يقال ان انعدم المعلول الاول انعدم الواجب تعالى مع ان المعلق عليه ممكن والمعلق ممتنع والسرفيه ان الارتباط بحسب الوقوع لا بحسب الامكان والجواب منع صحة ذلك لغة والمقصود التمسك

لجواز ان يكون متعلق الرؤية هي الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية وتقرير الثاني ان موسى عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله رب ارني انظر اليك فلو لم يكن ممكنا لكان طلبه جهلا بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز اوسفها وعبثا وطلبا للمحال والانياء من هون عن ذلك وان الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة وقد اعترض بوجوه اقواها ان سؤال موسى عليه السلام كان لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى تری الله جهرة فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو وبانا لانسلم ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال

بالظواهر وقوله ان الارتباط بحسب الوقوع مسلم لكنه بحسب الوقوع المفروض فاذا فرض وقوع المعلق به لامكانه لزم وقوع المعلق والالزم الكذب فظاهر ان الكلام الدال على ارتباط بحسب الوقوع يدل على انه يجب ان يكون المرتبط ممكنا اذا كان ما ارتبط به ممكنا (قوله وقد اعراض بوجوه) منها ان موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية بل تجوز بها عن

العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شايع لا ينكر واجيب « فصار معنى قوله ارني اجعلني عالما بك علما ضروريا وجوابه انه مع كونه عدولا عن الظاهر من غير دلالة ينبوعه مقابله اما اولافلانه لا يناسب قوله انظر اليك اذ المراد من النظر الموصول بالي هو الرؤية واما ثانيا فلانه لا يطابقه قوله تعالى في الجواب لن تراتي اذ المراد به نفي الرؤية اتفاقا على ان موسى عليه السلام كلم الله وقد خاطبه ربه من قبل فكيف لم يكن عالما به علما ضروريا حتى سأل وقد شكك في هذا بان المراد من العلم الضروري هو العلم المتعلق بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضيه كخطاب من لم يشاهد والجواب ان اريد بالعلم بهويته الخاصة انكشف هويته تعالى عند موسى انكشف المشاهدات فهو الرؤية

بينها وان اريد به نوع آخر من الانكشاف فلا بد من تصويره ببيان امكانه في حقه تعالى ولزومه لرؤيته وعدم لزومه بخطابه حتى يحمل كلام المؤول عليه ان اريضاه (قوله واجب بان كلام من

ذلك خلاف الظ) اما الاول فلان الظاهر ان السؤال لتحصيل المسؤل واما الثاني فلان المذكور في الآية تعليق الرؤية باستقرار الجبل المطلق حيث قال انظر الى الجبل فان استقر مكانه (قوله كفاهم قال موسى عليه السلام ان الرؤية متممة) فلا وجه لارتكاب طلب المح بل كان تجب على موسى عليه السلام المبادرة الى زجرهم وردعهم كاقبل ذلك حين ما قالوا اجعل لنا الها كالحام الهة حيث قال انكم قوم تجهلون لان تأخير الرد تقرير للبطلان وتجويز للرؤية وذلك غير جائز على الانبياء بل هو كفر عند اكثر المعتزلة (قوله لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع) لان السائلين القائلين لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا حاضرين وقت سؤال الرؤية انما الحاضرون هم السبعون المختارون ومن لم

واجب بان كلا من ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة في ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية متممة وان كانوا كفارا لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع واما ما كان يكون السؤال عبثا والاستقرار حال التحرك ايضا يمكن بان يقع السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والسكون (واجبة بالنقل ورد الدليل السمي بايجاب رؤية المؤمنين لله تعالى في دار الآخرة) اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ماضرة الى ربها ماضرة واما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة وان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم واقوى شبههم من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الراي وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصل الشعاع من الباصرة بالمرئي وكل ذلك محال في حق الله تعالى والجواب منع هذا الاشتراط واليه اشار بقوله (فيرى لافي مكان ولا على جهة ومقابلة واتصال شعاع او ثبوت مسافة بين الراي وبين الله تعالى) وقياس الغائب على الشاهد فاسد وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا وفيه نظر لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر فان قيل لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة لوجب ان يرى الله تعالى في الدنيا والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لانراها وانتهى سفسطة قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا مخلوق الله تعالى

يقبل من نبي الله مع تأييده بالمعجزات فكيف يتصور قبوله من اتباعه على انهم لو حضروا وسمعوا فكون المسموع كلام الله لا يثبت عندهم الا بمجرد اخباره عليه السلام وكيف يصدقونه

[illegible][illegible][illegible]

الاستمراري كبرياءه على الجبروت ثمرة الاحسان الشهيد والحمد لله
 انما في احسان البشر ولو لم يحصل الجبروت لكان يجب الاستمراري بل في بعض النسخ
 انما في جميع الاحسان ثم في وجود الحق عليه ولو لم يحصل الجبروت بل في بعض النسخ
 الحق على الاحسان ثم في عظمة الاحسان طلق هو الحق في حق وجه الاصله هو ان
 الحق على الجبروت من الاحسان ولو لم يكن هو سفيان الرازي في الجبروت الجبروت على الجبروت
 خصوصا في الاوقات لا يحصل لاريح الجبروت لانه لو حصل الاحوال بالحق
 الحق في الجبروت لكان في الجبروت الاحوال لانه لا يحصل في الجبروت الاحوال
 على احدهما جبر الاله (له في الجبروت ولا في الجبروت) (في الجبروت) (في الجبروت)

وعلى الهيئة الحاصلة به شائع ذائع فيما بينهم ولا يمد ذلك من قيل جعل المصدر بمعنى المفعول مثلا اذا قلت هذا الدرهم ضرب الامير فهناك ثلاثة اشياء الدرهم المضروب والنقش الحاصل عليه وايجاد ذلك النقش فالضرب يطلق على الدرهم مجازا ويقال انه بمعنى المفعول اى المفعول به فانه المتبادر عند الاطلاق ويستعمل في كل واحد من المعنيين الاخيرين حقيقة والمعنى الاخير لا يصلح ان يكون متعلقا بالخلق واما المعنى الثانى وهو المراد

هنا فلا امتناع في تعلق الخلق به ولا يتناول ايضا مثل السرير ثم انه ليس فى الآية اضافة حق يتصور جعلها بمعونة المقام على الاستغراق وقد عرفت انه لا حاجة اليه (قوله او معمولكم) اطلاق المعمول على الحاصل بالعمل وان صح قياسا لكن المتعارف استعمال العمل فيه واستعمال المعمول فى محل العمل كما يقال هذا السيف معمول فلان وكذلك المتبادر من مثل وما يعلمونه هو المعمول بالاعنى المتعارف كما قال الله تعالى اتعبدون ما تحتون توابعهم على عبادة ما علموه من الاصنام ولهذا اشتهر فيما بينهم ان الاستدلال بالآية يتوقف على جعل ما مصدرية ثم ان المعنيين المذكورين معنيين

او معمولكم على ان ما موصولة ويشمل الافعال لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى اولعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الابدان والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الابدان والايقاع اعنى ما يشاهد من الحركات والسكنات مثلا ولا زهول عن هذه النكتة قد يتوهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية وكقوله تعالى خالق كل شىء اى يمكن بدلالة العقل وكقوله تعالى فمن يخلق لمن لا يخلق فى مقام التمدح بالخالق لكونها مناطا لاستحقاق العبادة لا يقال فالقاتل بكون العبد خالقا لافئاله يكون من المشركين دون الموحدين لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك فى الألوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوسى او بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يحملون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره الى الاسباب والآلات التى هى بخلق الله تعالى الا ان مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا فى تضليلهم فى هذه المسئلة حتى قالوا ان المجوسى اسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا واحدا والمعتزلة اثبتوا شركاء لا تحصى واخفيت المعتزلة بانما تفرق بالضرورة بين حركة الماشى وحركة الرتوش فان الاولى باختياره دون الثانية وبانه لو كان الكل بخلق الله تعالى

مختلفان بالحقيقة فلا يجوز استعمال لفظ المعمول وما يعملون فيهما الا بطريق استعمال اللفظ المشترك فى منفيه فلا يتصور تعميمه لها الا عند من يقول بعموم المشترك (قوله اى يمكن بدلالة العقل) دفع لما يقال من ان الآية لا يمكن ان يجرى على عمومها لان الشىء يتناول الواجب ايضا والعام اذا خص منه البعض لا يبقى حجة فيما عداه فدفعه بان الواجب مخصوص

منه فلا لا يجوز كونه معلوماً وبما هي منه فلا لا يخلو لفظي بها هذا المصروف كما
 كثر في جوهره في قوله ليس الحق كذا لا يخلو لفظي به هذا المصروف منه مطلقاً لفظي ليس الحق
 لا يصدر منه ذلك في حق من يخلو لفظي به هذا المصروف منه مطلقاً لفظي ليس الحق
 المصروف وبما هي منه لا يخلو لفظي به هذا المصروف منه مطلقاً لفظي ليس الحق
 (لأنه لا يخلو لفظي به هذا المصروف منه مطلقاً لفظي ليس الحق) كونه معلوماً
 لفظي به هذا المصروف منه مطلقاً لفظي ليس الحق

للفظي به هذا المصروف منه مطلقاً لفظي ليس الحق
 وهو غير معلوم ولا يخلو لفظي به هذا المصروف منه مطلقاً لفظي ليس الحق
 المصروف وبما هي منه لا يخلو لفظي به هذا المصروف منه مطلقاً لفظي ليس الحق
 (لأنه لا يخلو لفظي به هذا المصروف منه مطلقاً لفظي ليس الحق) كونه معلوماً
 لفظي به هذا المصروف منه مطلقاً لفظي ليس الحق

للفظي به هذا المصروف منه مطلقاً لفظي ليس الحق
 وهو غير معلوم ولا يخلو لفظي به هذا المصروف منه مطلقاً لفظي ليس الحق
 المصروف وبما هي منه لا يخلو لفظي به هذا المصروف منه مطلقاً لفظي ليس الحق
 (لأنه لا يخلو لفظي به هذا المصروف منه مطلقاً لفظي ليس الحق) كونه معلوماً
 لفظي به هذا المصروف منه مطلقاً لفظي ليس الحق

(لأنه لا يخلو لفظي به هذا المصروف منه مطلقاً لفظي ليس الحق) كونه معلوماً
 لفظي به هذا المصروف منه مطلقاً لفظي ليس الحق

الارسلتكم لا يعجل على احد منكم الا ان ياتي بالبرهان عليه في قوله ان الكفر مقصود لا قصد
وتجسبه ان الكفر له نسبة العقل من حكمته على مقاصد حكمته ولا امتراض عليه
لا به ما تذكركم منه شعور انه كذب يشد لا يحصر بين كمال متعده ولا متعدي

الى المكلف من وقوفه
منطقه بكفه واختياره
ولا امتراض عليه لانه
استدس سؤالا واسحق
القوية الدائمة التي
لا يربى الفوعة (قوله
هو تحصيل كل عبودية له
الذي يوجد) ثم يكتف
الى ما قبل من انه علة عن
المجد الموجودات من
قدر محسوس وحسبي
انتم يميز مفهوم الاعتقاد
ومنه التوحي والكل
حالات الاسل ولابد
عليه كاشف في القصد
سعد (قوله وعد جمع
حسا) قال وجهه
والظاهر انه لا يحصر على
ذلك دون كرامة من عباده
سئل ثم قال والتمس من
ذلك انه أراد من عباده
الاعيان والظلمة يرجعهم
واختيارهم فلا غير ولا

الكفر مقصود لا قصد والارسل الا بعد القصد من
المقصود (وتقديره) هو محدد كل عقول بعد الذي
يوجد به من حسن وبلغ وقع وسرور ما هو من ذلك
ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقوبة والقصد
الحق لانه على وجهه في كسر ان الكفر محقق له
على وهو يستدعي القدرة والارادة لعدم الاكراه
والاستلزام فيقول مع كون الكفر عسوي كلفه
والحق في نفسه كلامه حكمها الا على والخاصة
ه كذا على لانه الكفر والحق باه لهما فلا
حكما لهما مع الكفر والحق بالامر ولم يزم
بكل حال والحق انكروا انما الله على التور
والفانح من قولا انه اراد من الكفر والحق على
وكان لا كفر وسعد رجسهم ان ارادة الحق له
كسفه واحكامه ومن نفع ذلك على الجمع كسب الضم
والاصالة فتميز يكون اكثر ما يقع من افعال الله
على خلاف ارادته على وقد جمع حد حكي من
عروس صداه الى ما ليس استدل ما ليس محسوس
كل من في الجنة قلت له لا لانه قال لان الله
على لانه سلاسله فاما ارادته على لانه استل
قلت فمحسوس ان الله تعالى ربه سلاسله ولكن
التشابه لا يترك ذلك على المحسوس فاما كونه من
الصفات الاجل وحكي ان القاسم مقابل للمعاني

كيفية ولا خفوية في علمه وموج معك كذا لانه دخول القوم بمره رجة
واختيار الاستكراه واستطرازا في محطرا ليس بين لانه رجع حد الراد وولع
مبادات السيد والمطهر في جملة منة وتكملة (قوله من في الصالح هو امير

هم فرقان جبرية خالصة لا يثبت للعبد قدرة لا مؤثرة ولا كاسبة بل يجعله بمنزلة الجمادات كالجهمية وجبرية غير خالصة يثبت للعبد قدرة غير مؤثرة بل كاسبة كالاشعرية والنجارية والضرارية والمراد ههنا هي الفرقة الاولى (قوله ونعلم ان الاول باختياره) اى تابع لاختياره واقع على نهيجه وانه متمكن من تركه بخلاف الثانى فان وقوعه ليس على وفق اختياره وانه غير متمكن من تركه والعلم بهذا القدر ضرورى وامان وجوده هل هو بتأثير قدرته وارادته اولا بتأثير شئ منهما سوى مقارنتهما اياه فالبدئية معزولة هناك فلا بد من الاستعانة بأمور آخر من دلالة العقل او النقل (قوله لم يكن للعبد فعل اصلا) اى لا خلقا ولا كسبا بل كان بمنزلة الجمادات فعلى هذا فعدم صحة التكليف ظاهر وكذا عدم ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله فى غاية الوضوح لكن الجبرية بفرقيتها

لا يقولون بالاستحقاق بل الثواب عندهم فضل من الله تعالى والمقاب عدل منه قوله (قوله واسناد الافعال التى يقتضى سابقة القصد والاختيار) يعنى ان اسناد الافعال الى ما تسند اليه وان كان باعتبار اتصاف

ونعلم ان الاول باختياره دون الثانى ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله واسناد الافعال التى تقتضى سابقة القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه والنصوص القطعية تنفى ذلك كقوله تعالى ﴿ جزاء بما كانوا يعملون ﴾ وقوله تعالى ﴿ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ﴾ الى غير ذلك فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعاً لانهما

العبدية حقيقة لم يحجز اسناد مثل صلى وصام الا صدورهما عنه ولهذا صار اليه تعالى لكن اسناد بعض الافعال يقتضى ان يكون لمجمله اختيار فى الاتصاف به وضما فلو كان العبد مجبوراً محضاً فى افعاله لما جاز اسناد امثاله اليه حقيقة والحق انه لا مدخل لوضع الاسناد فى ذلك الاقتضاء وانه عائد الى تفرقة البدئية وتبادر الافهام اليه ننارا الى ظاهر الحال (قوله والنصوص القطعية تنفى ذلك) اى ما زعمه الجبرية من انه لا فعل للعبد اصلا (قوله فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى) هذا السؤال والذي سبق ذكره من انه يلزم ان لا يصح تكليف الكافر متقارباً ومدارهما على ان تعلق ارادة الله تعالى وعلمه بأحد الضدين يجعله واجب الوقوع فيمتنع وقوع الضد الآخر ولفرق بينهما ان ذلك اعتراض على كونه تعالى خالفاً لافعال العباد بقضائه وقدرته بانه يلزم عدم صحة تكليف الكافر بالايمان لان ضده اعنى الكفر واقع بأرادته تعالى فيكون واجبا والايمان متممها والتكليف بالمتمتع غير جائز وهذا اعتراض على كون العبد مختاراً فى فعله بان الطرف الواقع

واجب الوقوع لتعلق علمه وارادته فيكون الطرف المرتفع واجب الارتفاع والمختار يجب ان يكون متمكنا من الفعل والترك ولا يمكن مع الوجوب والامتناع الا من قبله وحاصل جوابهما منع مدارهما فان تعلق ارادته تعالى وعلمه في الازل بأن العبد يفعل باختياره فعلا مخصوصا فيما لا يزال لا يجعله واجب الوقوع ولا ضده متمتع الوقوع فسقط الاعتراضان (قوله اما ان يتعلقان بوجود الفعل فيجب اوبعدمه فيمتنع) بناء على امتناع انقلاب علمه جهلا وامتناع تخلف مراده عن ارادته كما هو المذهب قيل عدم فعل فعل العبد اذلى والارلى لا يكون متعلقا للارادة لان اثرها حادث والجواب منع ذلك فان كثيرا منع ذلك حادث ولو سلم فيمكن تعلق

اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب اوبعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع قلنا يعلم ويريد ان العبد يفعله او يتركه باختياره فلا اشكال * فان قيل فيكون فعله الاختيارى واجبا او ممتنعا وهذا يناهض الاختيار * قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لامناف وايضا منقوض بافعال البارى تعالى * فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وابتعادها ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين * قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ومتنانه الا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش

الارادة بالعدم الازلى باعتبار استمراره واما ان الارادة من علل الوجود والعدم يكفيه عدم علّة الوجود فذلك كلام آخر متلقى بالقبول من الفحول وكلام الشارح مبنى على ان عدم مقدور كما ذهب اليه البعض (قوله فيكون فعله الاختيارى واجبا او ممتنعا) ضرورة ان الله تعالى في الازل اذا علم ان العبد يختار فيما لا يزال فعلا معيناً فيتصف به فهذا الاختيار

والاتصاف المتفرع عليه لابد من وقوعهما فيما لا يزال اذ لو كانا متفقين فيه لكان «احتجنا» علمه تعالى متعلقا باتفاقهما لما عرفت من انه تابع للمعلوم مطابق له فتعلق علمه تعالى بوجود شئ يستلزم وجوده بنحو من استلزام المسبب للسبب لاعمكسه حتى يرد عليه انه لا مدخل للعلم في وجود الحوادث على ماسبق وكذا اذا تلاق ارادته بوجوده لابد من وجوده بناء على امتناع التخلف وليس تعلق الارادة متفرعا على تعلق العلم بل الامر بالعكس فلا غبار (قوله وايضا منقوض بافعال البارى تعالى) فانها اختيارية باتفاق المليين مع ان الدليل جار فيها بعينه فانها معلومة له ومرادة له ايضا ولو فيما لا يزال فيكون وقوعها

واجبا وانتفاؤها ممتعا فلا تكون مقدورة له تعالى فظهر ان جريان هذا الدليل في افعاله تعالى لا يتوقف على كون تعلق ارادته ازليا كما ان تمامه في افعال العباد لا يتوقف على ذلك بل يكفي تمام كل واحد منهما وجوب ما يتعلق ارادته تعالى به لا يرى الى انه يجاب عنه بأن الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه (قوله احتجنا في التفصي عن هذا المضيق) وهذا المبحث من مداحض علم الكلام وقد اضطربت آراء المتكلمين فيه بناء على تعارض المقدمتين القطعيتين اللتين ذكرهما فاخذ اكثر المعتزلة بالمقدمة الثانية واسندوا افعال العباد الى قدرتهم بطريق الاختيار وجعلوا المختص بالله تعالى خلق الجواهر لخلق الاعراض ايضا واعتمدوا في ذلك على شهادة الضرورة ورد بأن الضروري وجود القدرة لا تأثيرها ولا ان ذلك بطريق الاختيار واستظهروا ايضا بحجج عقلية ونقلية وقد سمعت طرقا منها باجوبتها واخذت الجهمية بالمقدمة الاولى فلم يثبتوا للعبد قدرة لا مؤثرة ولا كاسبة

وجعلوا الحيوانات في ذلك بمنزلة الجمادات والضرورة العقلية تكذبهم وتصدي ماعدا الطائفتين للجمع بين المقدمتين فقال الاستاذ افعال العباد واقعة بمجموع القدرتين على ان يكون كل منهما مؤثرة في وجودها ولا يخفى ضعفه وقال القاضي على ان يتعلق قدرة

احتجنا في التفصي عن هذا المضيق الى القول بان الله تعالى خالق والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفين فالفعل مقدور الله تعالى بجهة اليجاد ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضروري وان لم نقدر على اريد من ذلك في تلخيص العبارة المفصلة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار ولهم في الفرق بينهما عبارات

الله باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعنى بكونه طاعة او معصية وفيه ان هذه الصفة امر اعتباري يلزم فعل العبد من موافقته لما امر الله به او مخالفته فلا معنى لكونه اثر القدرة وقال امام الحرمين هي واقعة على سبيل الوجوب بما خلقه الله تعالى في العبد من مباديها من غير اختيار منه وهو مذهب الحكماء وقال اكثر اهل السنة ووافقهم الضرارية والنجارية هي واقعة بقدرة الله تعالى ايجادا وبقدرة العبد كسبا وذكر الشارح رحمه الله في بيان معنى الكسب اقوالا مختلفة لكن حاصلها يرجع الى اثنين احدهما ما قيل من ان اثر قدرة البعدين احده طرفي الفعل ولا يلزم منها وجود امر حقيقي فلا ينافي استبعاد الواجب تعالى بالخلق وفيه نظر والثاني ما سمعت من ان للقدرة بالنسبة الى المقدور المقدور تعلقين فعنى الكسب ان يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل تعلقا لا يترتب عليه وجود المقدور ومن ههنا قيل لم يثبت من معنى الكسب غير مقارنة القدرة

للفعل والذي يلوح بالتأمل الصادق ان الانسان اذا فعل فعلا اختياريا فلا محالة يتصوره اولاً بوجه ملائم وهذا التصور ليس من قبل نفسه عند غير المعتزلة على انه قد يقع ذلك في نفسه من غير توهم اختيار منه ثم ينبعث من ذلك التصور شوق اليه فيشتاق نفسه الى وصوله وهذا الشوق ايضا من قبل الفياض لكنه يتفاوت قوة وضعفا حسب تفاوت التفات النفس الى ذلك المتصور واستحسانه فربما يعرض عنه ويتصوره بوجه آخر غير ملائم على وجه ما يضعف شوقه اليه ويقل رغبته فيه وربما يعجبه ذلك الامر زيادة اعجاب فيديم ملاحظته اياه على ذلك الوجه ويكب عليها فيكمل شوقه اليه على حسب ذلك فينبعث منه طلب الى فعله وقصد الاتحصيله فيترتب الفعل اما بخلقه تعالى على مجرى عادته او بتأثير قدرة البعث ثم ان تمكن الانسان من الفعل والترك انما يتوهم في امرين من هذه الامور الاول الاعراض عن تصور المطلوب على الوجه الملائم والالتفات الى وجه آخر له وترك ذلك وينبغي لمن يقول يكون الانسان قادرا ان يقول بذلك اذ ليس فيه مانع في استبداد

مثل ان الكسب واقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق مقدور لا في محل قدرته والكسب لا يصح انفراد القادر بدو الخلق يصح انفراد القادر به فان قيل فقد اثبت ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة قلنا الشركة ان يجتمع اثنان على شئ ينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض تكون ملكا لله تعالى بجهة الخلق ولاعباد بجهة ثبوت النصرف

الخالق يخلق الموجودات لكن الاظهر ان ذلك ايضا تابع للهيئات المزاجية والموارض النفسانية الجبلية او المكتسبة الخلقية كما هو مذهب الحكماء وامام الحرمين وان كان له ان يغير تلك الهيئات ويبدلها بتوفيق الله بأن يتأمل في افعاله وما هو داع اليها من

احواله والثاني الطلب المنبعث عن الشوق المسمى بالقصد والارادة وينبغي ان « وكفعل » لا يسند ذلك الى الانسان ولا يجعل متمكنا من تركه لترتيبه على ما ليس من قبله من استكمال الشوق وارتفاع الموانع ولو مثل الحياء والكسل ترتب سائر العادات على اسبابها ولقد نبهناك بهذا الاطناب على ما هو اصل الباب وكشفنا عن معنى الكسب والاكتساب والله الموفق للصواب (قوله مثل ان الكسب واقع بآلة) تناول الآلة الظاهرة كالجوارح والباطنة كالقلب والعقل حتى ان القصد والمعرفة بآلة واما صفات الله فلا تسمى آلة (قوله والكسب مقدور وقع في محل قدرته) اي الكسب مقدور وقع في محل قدرته بخلاف المخلوق ومخلصه ان الكسب اكتساب واستحصال للمقدور وتأثر وانفعال من الغير والخلق تأثير وافادة على الغير (قوله والكسب لا يصح انفراد القادر به

اى في وجوب المكسوب بل يحتاج في ذلك الى الخلق وهو مستغن عن المكسب في ذلك ر قوله
وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى) فان قلت كل منهما منفرد بعاله من الخلق واكسب خصوصا
على مذهب الاستاذ فان كلاهما منفرد بعاله من تأثير ما قلت المنوع هو الشراكة
في الخلق بان يستبد غيره بخلق شئ ما اذا لدلة القطعية دلت على انه لا خالق الا هو

ولم يلزم ذلك في شئ من
المذهبين (قوله قلنا
لانه قد ثبت ان الخالق
حكيم) هذا بعد تسليم
حكم العقل بالحسن
والقبح في الجملة والا فقد
ثبت الحسن والقبح في
الكسب شرعا ولم يثبت
ذلك في الخالق وبعد تسليم
ان العقل يستقيم منه تعالى
شيئا والا فقد سمعت انه
مالك الملك على الاطلاق
فلا يقبح تصرفاته على اى
وجه كانت ولا يسأل
بكيف ولا كم (قوله ليشمل
المباح) فان الاكثرين
على ان المباح من قبيل
الحسن وهو ايضا برضاء
الله تعالى (قوله وهى
حقيقية القدرة التى
يكون بها الفعل) انما
فسرها بها لان الاستطاعة

وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد
بجهة الكسب فان قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحا وسفها
موجبا لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه قلنا لانه
قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة جيدة وان
لم نطلع عليها فجزمنا بان ما نستقيمه من الافعال قد يكون له
فيها حكم ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة
بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا
كسبه للقبح مع ورود النهى عنه قبيحا وسفها موجبا لاستحقاق
الذم والعقاب (والحسن منها) اى من افعال العباد وهو
ما يكون متعلق المدح فى العاجل والثواب فى الآجل
والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب ليشمل
المباح (برضاء الله تعالى) اى بارادته من غير اعتراض
(والقبح منها) وهو ما يكون متعلق الذم فى العاجل
والعقاب فى الآجل (ليس برضاءه) لما عليه من الاعتراض
قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعنى ان الارادة
والمشية والتقدير يتعلق بالكل والرضاء والمحبة والامر
لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح (والاستطاعة مع الفعل)
خلافا للمعتزلة (وهى حقيقة القدرة التى يكون بها الفعل)
اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من انها عرض
يخلقها الله تعالى فى الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية
وهى علة للفعل والجمهور على انها شرط لاداء الفعل لا علة

قد يطلق على سلامة الآلات كما سيجي وهى متقدمة على الفعل لامه واما ان ذلك علة للفعل
او شرطه فلم نجد منهم كلاما يتعلق بذلك الا ما ذكر فى اصل الفقه من ان القدرة شرط
لوجوب الاداء لانفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة

وقد صرحوا بان المراد بالقدرة سلامة الاسباب بل هم قسموها الى ممكنة هي ما يمكن به من اداء المأمور من غير حرج حتى جعلوا الزاد والراحلة منها الى ميسرة توجب اليسر على الاداء كالنماء في مال الزكاة فقوله والجمهور على انها شرط لاداء الفعل يوهى انه اشارة اليه لكنه لا يكاد يصح لما عرفت ولانهم انما جعلوها شرطا لوجوب الاداء فلا ينافي كونها علة لنفس الفعل على ما في كلام التبصرة على انه ليس معنى كونها علة للفعل انها موجودة له الا يرى الى قوله يفعل به الافعال الاختيارية فجعل الفاعل هو الحيوان فرجع معنى الفعلية الى معنى الشرطية على ان الجمهور قد فسروا القدرة بهذا المعنى بالصفة المؤثرة وفق الارادة

ولا وجه لقوله والجمهور على انها شرط لاداء الفعل وبالجملة فلم يظهر لي وجه هذا الكلام بعد (قوله وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل) فان قلت فسر الاكتساب فيما سبق بصرف القدرة ومعلوم ان القصد الى صرف القدرة انما يكون بعد وجود القدرة والعلم به فكيف يكون خلق القدرة عند قصد اكتساب الفعل بل يلزم من كونها مع الفعل خلقها بعد القصد على ان العلم

وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا ذم الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان تكون مقارنة للفعل بالزمان لاسابقة عليه والالزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء الاعراض فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فن اين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة قلنا انما ندعي لزوم ذلك اذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة واما اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل لا تكون الامقارنة له ثم ان ادعيتم انه لا بد لها من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل باول ما يحدث من القدرة

بالضرورة انما نقدر على بعض الحركات وان لم نقصد لها قلت لما جرى « فليكن » عاده تعالى على ان خلق القدرة عند القصد الى اكتساب بعض الحركات ظن ان القدرة حاصلة قبل القصد فلذلك صح القصد اليها وان لم يكن القدرة حاصلة في الواقع بناء على ذلك الظن الراشح (قوله واذا كانت الاستطاعة عرضا) لما رتب وجوب مقارنة القدرة للفعل على كونها عرضا سقط ما ذكره المعتزلة من انه يلزم حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره (قوله والالزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة) وهو خلاف ما ثبت

بالضرورة من ان وجود الافعال الاختيارية مقارن لقدرتنا ومن ذهل عن هذه النكتة زعم ان هذا الزام على المعتزلة والا فلا استحالة في وقوع الفعل بدون الاستطاعة على اصلنا (قوله فليكم بالبيان) لهذه الدعوى قانا من وراء منعها اذا الضرورة لم تشهد الوجود القدرة التي بها الفعل وقد اعترقتم بمقارنتها للفعل وهذا يصلح الزاما لمن يقول بوجودها قبل الفعل لكن لا يتم به الدلالة على نفيها (قوله

لاستحالة ذلك على الاعراض) قيل عدم حدوث معنى فيها لا يدل على عدم تغيرها وبقائها بحالها لجواز ان يتجدد لها حالة اضافية والجواب ان تلك الحالة لا يجوز ان تعتبر جزءاً من القدرة المؤثرة فيعود ذلك الى استكمال الشرائط على ما يشير اليه (قوله ومن ههنا) يريد ان الامام الرازي لما نظر الى ضعف ما استدل على مذهب الشيخ واراد التوفيق بين القولين فقال قد يطلق القدرة على القوة المنبثة في العضلات التي هي مبدأ

فليكم بالبيان واما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى ان الفعل اما يتجدد الامثل واما باستقامة بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح اذا القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها في الحالة الثانية واجبا وفي الحالة الاولى ممتنعا ففيه نظر لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة بالزمانية وبأن حدوث كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يتمتع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط ولانه يجوز ان يتمتع الفعل في الحالة الاولى بانتفاء شرط او وجود مانع ويجب في الثانية لاتمام الشرائط مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء ومن ههنا ذهب بعضهم الى ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير فالحق انها مع الفعل والاقبله واما امتناع بقاء الاعراض فبني

للافعال المختلفة بانضمام ارادات شتى وهي مقدمة على الفعل من غير شبهة فلعل المعتزلة ارادوا ذلك وقد تطلق على القوة المستجمعة بشرائط التأثير ولا يتصور تقدمها على الفعل بالزمان والالزام تخلف الاثر عن المؤثر التام ولعل الشيخ اراد ذلك وهذا انما يستقيم لو ساعده الشيخ على القوة العضلية وتقدمها على انه قد قيل ان الشيخ لا يقول بتأثير القدرة فكيف يستقيم

ان يقال اراد القوة المستجمعة بشرائط التأثير ولهذا وجه دفع (قوله على مقدمات صعبة البيان) قد عرفت ضعف المقدمتين الاولين والمقدمة الثالثة لادليل عليها

على مقدمات صعبة البيان وهي ان نقاء الشيء امر محقق زائد عليه وانه يتمتع قيام العرض بالعرض وانه يتمتع قيا مهما ما بالمحل ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بأن التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم يكن الاستطاعة متحققة لزم تكليف العاجز وهو باطل اشار الى الجواب بقوله (ويقع هذا الاسم) يعني لفظ الاستطاعة (على سلامة الاسباب والآلات والجوارح) كافي قوله تعالى . والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا . فان قيل الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست بصفته فكيف يصح تفسيرها بها قلنا المراد سلامة الاسباب والآلات له والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال وهو ذو سلامة الاسباب لانه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة (وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة) التي هي سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلان سلم استحالة تكليف العاجز وان اريد بالمعنى الثاني فلان سلم لزومه لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم يحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان ولا اختلاف بينهما الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به لانه صرف قدرته الى الكفر

اذ يجوز عند العقل ان يقوم المعنيان بعين ويكون لاحد هما تعلق ناعت بالنسبة الى الآخر (قوله قلنا المراد سلامة اسبابه وآلاته) يعني ليس المراد هو السلامة المضافة الى الاسباب فانها من احوالها بالمراد سلامة الاسباب المضافة الى المستطيع اعني الهيئة الحاصلة له عند ذلك فان اطلاق المصادر على الهيئات التابعة لما يدل عليها من الاحداث مسالك ملحوب لهم وتلك الهيئة من صفات المستطيع بلا شبهة فلا اشكال في كون الاستطاعة عبارة عنها (قوله فلان سلم استحالة تكليف العاجز) فان قلت المقصود من التكليف هو الاتيان بما كلف به ولا يمكن ذلك بدون القدرة بالمعنى الاول قلت لو سلم فيكفيه

وجودها حال مباشرة الفعل وقد جرت عادة الله على خلقها في تلك الحال « وضع » عند سلامة الاسباب فاقمت مقامها وجعل وجودها في قوة وجودها ولما لم تجر عادة

بمثل ذلك في سلامة الاسباب اشترط وجودها بالفعل قبل التكليف (قوله ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل) فان صح عن ابي حنيفة رحمه الله ان القدرة سالحة للضدين وان الاستطاعة مع الفعل فالوجه في الجمع بين كلاميه هو ما ذكره الامام الرازي وقد استحسنه الشارح في بعض تصانيفه ونسبه الى المحققين (قوله

ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) اي ليس مما يصح تعلق قدرته به لا في الحال فقط بل ولا في الاستقبال ايضا كخلق الجواهر مثلا واما مثل ايمان الكافر فهو وان كان غير مقدور في الحال لكن يصح تعلق قدرته به في الجملة ومنهم من قال يكفي صحة التكليف تعلق القدرة بالفعل او بضده بدلا عنه فإيمان الكافر وان كان غير مقدور ليس لكن ترك الايمان والكفر ليس كترك خلق الاجسام (قوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق

وضيح باختياره صرفها الى الايمان فاستحق الذم والعقاب ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما بكون القدرة قبل الفعل لان القدرة على الايمان في حال الكفر يكون قبل الايمان لاحالة فان اجيب بان المراد ان القدرة وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لا تكون الامعة حتى ان ما يلزم مقارنتها بالفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها بالترك هي القدرة المتعلقة به واما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام فليتأمل (ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) سواء كان متمتعا في نفسه بجمع الضدين او ممكنا في نفسه لكن لا يمكن للعبد كخلق الجسم واما ما يمتنع بناء على ان الله تعالى علم خلافه وارااد خلافه كإيمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع وقوع التكليف به لكونه مقدورا للمكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه لقوله تعالى * لا يكلف الله نفسا الا وسعها * والامر بقوله تعالى انبؤني باسماء هؤلاء * للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى حكاية * ربنا ولا تحمِلنا ما لا طاقة لنا به * ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل اصال ما لا يطلق من المورض اليهم وانما النزاع في الجواز فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلي وجوزة الاشعري

عليه (اي بالمعنى الذي سبق ممكنا كان في نفسه او متمتعا لكن جواز التكليف به على اطلاقه ليس مما اتفق عليه جميع الاشاعرة بل لهم فيه تردد واختلاف واما مثل ايمان الكافر وطاعة الفاسق فقد عده الشيخ من قبيل المحال بناء على تعلق علمه واراادته بخلافه وهو عندنا من قبيل ما يطلق بناء على صحة تعلق القدرة بالحادث به

في نفسه والالم يوجد عقبيه وهذا نزاع لفظي (قوله لانه لايقبح من الله تعالى شيء) يدل على صحة التكليف بالمتنع لذاته ايضا كما اختاره بعضهم لايمكن فقط كما هو رأي بعضهم ومنهم من استدل على جواز التكليف بالمحال لذاته بل على وقوعه بتكليف ابي لهب بالايمان مع انه تمتنع لذاته وتقريره من وجهين الاول انه لو فرض انه آمن والايمان تصديق النبي عليه السلام في جميع ما جاء به فهو في حال ايمانه مكلف بان يصدق عليه السلام في اخباره عنه بانه لا يصدق بل يموت كافرا فتكليفه بالايمان حال الايمان اي امره بادامته وابقائه تكليف له بالتصديق بما علم في نفسه خلافاً لوجوده * والثاني ان تكليفه بالايمان تكليف بالجمع بين التصديق والتكذيب وذلك لان تصديقه في النبوة تصديقا يقينيا

تكذيب له في ذلك الخبر الخاص وتكذيبه في شيء من اخباره تكذيب له في النبوة وقد اعترض عليه بأن الواجب هو التصديق اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ويحتمل ان لا يعلم ابو لهب بهذا الخبر فلا يجب عليه التصديق به وهذا الاعتراض لا يرد على الوجه الثاني على

لانه لايقبح من الله تعالى شيء وقد يستدل بقوله تعالى لا يكلم الله نفسا الا وسعها على نفي نفس الجواز وتقريره انه لو كان جائز المألزم من فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة المألزم توجب استحالة المألزم تحقيقا لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزوم كذب كلام الله تعالى وهو محال وهذه نكتة في بيان استحالة كل ما يتعلق به علم الله تعالى او ارادته واختياره بعدم وقوعه وحلها انا لانسلم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك لو لم يمرض له الامتناع بالغير والاجاز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير الا يرى ان الله تعالى لما اوجد العالم بقدرته واختياره قدمه ممكن في نفسه

ان الشارح قد صرح بان الكلام فيمن وصل اليه مثل هذا الخبر وقيل ايضا « مع » الايمان في حقهم التصديق فيما عدا هذا الخبر قال رحمه الله وهذا في غاية السقوط ووجهه ماسبق من ان تكذيبه اي عدم تصديقه في شيء من اخباره تكذيب له في النبوة وربما قيل على التقرير الاول يجوز ان لا يجد عن نفسه تصديقه اذ لا يلزم منه الاخرق للعادة وهو ممكن في نفسه فلا تكليف بالمتنع لذاته وليس بشيء اذ التكليف بعدم الوجدان بل بالتصديق بعدم التصديق حال وجدان التصديق وهو حاصل بقضاء الضرورة العادية واحتمال انقلاب العادة لا يضر فيه ونظيره انه يمتنع ان يعقد احد ان اواني بيته انقلبت بعده ذهبا وان ولده الرضيع قد احاط بفنون الفضائل لانه اعتقاد النقيضين بناء على انه يمتنع تقيضيهما بقضاء العادة ولا يضره في ذلك احتمال انقلاب العادة

وهذا وان خفي على ذلك القائل لكنه في غاية الوضوح (قوله مع انه يلزم من فرض وقوعه) يعنى في الوقت الذى تعلق قدرته واختياره بوجوده (قوله قيد بذلك ليصلح محلا للخلاف) فان الالم الغير المترتب على ضرب انسان وكذا الانكسار الغير المترتب على كسره لاصنع للعبد فيه اصلا اتفاقا (قوله لاصنع للعبد فيه

مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلوم عن علته التامة وهو محال والحاصل ان الممكن في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى امر زائد على نفسه فلان سلم انه لا يستلزم المحال (وما يوجد من الالم في المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان) قيد بذلك ليصح محلا للخلاف في انه هل للعبد صنع فيه ام لا (وما شبهه) كالمت عقيب القتل (كل ذلك مخلوق الله تعالى) لما مر من ان الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والاف بطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخره كحركة اليد موجبة لحركة المفتاح فالالم متولد من الضرب والانكسار من السكسرو ليسا مخلوقين لله تعالى وعندنا الكل بخلق الله تعالى (لاصنع للعبد في تخليقه) والاولى ان لا يقيد بالتخليق لان ما يسمونه متولدات لاصنع للعبد فيه اصلا اما التخليق فلاستحالته من العبد واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب العبد ما ليس قائما بمحل القدرة ولهذا لم يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله الا اختيارية (فظهر ان المتولدات ليست

اصلا) فيه بحث لانهم عدوا العلوم الحاصلة عقيب النظر متولدات مع انها مقدورة مكتسبة عندنا وسيجيئ لهذا زيادة تفصيل في بحث الايمان (قوله فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة) ومن المعتزلة من امتنع عن القول بالتوليد فيما ليس قائما بمحل القدرة كضرار وخفض الفرد فلم يظهر بما ذكره عدم الكسب في المتولدات على رأيهما فتدبر (قوله ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله الا اختيارية) فظهر ان المتولدات ليست

منها ويرد عليه النقض بالعلوم الكسبية فانها مقدورة عندهم مع انه لا يتمكن من عدم حصولها بعد النظر والحق ان مباشرة السبب المستعقب للسبب بمنزلة مباشرة نفس السبب فكما ان عدم تمكن العبد من عدم حصول السبب بعد المباشرة لا ينافي مقدوريته فكذا عدم التمكن من عدم حصول السبب بعد مباشرة السبب

لا ينافي مقدورية السبب (قوله اي الوقت المقدر لموته) يريد ان لكل حيوان وقتا قدر الله تعالى موته فيه بسبب خاص فهو يموت فيه بذلك السبب البتة حتى لو قدر عدم وقوع ذلك السبب في ذلك الوقت فلا قطع بوقوع الموت فيه كما لا قطع بانتفائه وان كان عدم كل من الموت وسببه فيه مستحيلا بالنظر الى علمه وتقديره (قوله لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل) هكذا وقع عبارته في النسخ الواصلة اليها والصواب ان القاتل

قطع عايد الاجل كما وقع في شرح المقاصد لان موت المقتول عندهم فعل القاتل بطريق التوليد لا صنع لله تعالى فيه فهو الذي قطع عليه الاجل اي لم يتركه ليستوفيه كله كما يقال قطع فلان علينا الطريق على ان المراد بالاجل جميع مدة حياته كما في قولك اجل الدين شهر ان لا الوقت المقدر لموته كافي قولك اجل الدين رأس الشهر اذ لا يناسب المقام فالقتول عندهم ميت قبل الموت المقدر لموته حتى انه لو لم يقتل لامتد حياته الى ذلك الوقت البتة فلا يكون عندهم وقت

اي الوقت المقدر لموته لا كما يزعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل لنا ان الله تعالى قد حكم بآجال العباد على ما علم من غير تردد وبانه اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة بالا حاديث الواردة في ان بعض الطاعات يزيد في العمر وبانه لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذمولا عقابا ولادية ولا قصاصا اذ ليس بموت المقتول بخلق ولا بكسبه والجواب عن الاول ان الله تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم انه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى انه لو لاها لما كانت تلك الزيادة وعن الثاني ان وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبدى لا ارتكابه المنهى وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقبيه الموت بطريق جرى العادة فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن خلقا (والموت قائم بالميت) مخلوق لله تعالى لا صنع للعبد فيه تخلق ولا اكتسابا ومبنى هذا على ان الموت وجودي بدليل قوله تعالى خلق الموت والحياة والاكثر من على انه عديم ومعنى خلق الموت قدره (والاجل واحد) لا كما زعم الكبي من المعتزلة

معين يكون الموت فيه قطعا وهذا يناسب انكارهم القضاء والقدر في افعال العباد ان (قوله من غير تردد) اي من غير تقييد بعدم القتل ونحوه (قوله واحتجت المعتزلة) المذكور في المواقف انهم ادعوا الضرورة في تولد موته من فعل القاتل وما ذكره في مرض الاستدلال تأييد لشهادة البديهة لكن لما كان جهور المأزلة على ان القول بالتوليذ استدلالا لى جعل الشارح الوجوه المذكورة احتجاجات لانتهايات (قوله والجواب عن الاول ان الله تعالى)

قال رحمه الله هذا الجواب يعود الى القول بتعدد الاجل وفيه بحث اذ لم يقدر عمره الا سبعين لكن بسبب صدقة يؤتيها فيما لا يزال معلومة له تعالى في الازل وذكر ايضا انها اخبار آحاد لا تعارض القواطع وان المراد الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة فكما يقال ذكر الفقى عمره الثانى او بالنسبة الى مائته الملائكة فقد ثبت فيه الشيء مطلقا وهو في علم الله مقيد ثم يؤل الى موجب علم الله واليه الاشارة بقوله *يحيوا الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب* (قوله ان للمقتول اجلين القتل والموت) وزعم ان المقتول غير ميت لان القتل فعل العبد والموت صنع الله تعالى ولا يخفى ان مراده انه فعل العبد توليدا فيكون عبارة عن بطلان الحياة المتولد من فعل القاتل فلا يرد عليه ان القتل حال القتال والتزاع في حال المقتول وهو الموت لا غير لكن مذهبه لا يلايم انكار القضاء والقدر في افعال العباد (قوله وهو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين) قالوا الرطوبة الغريزية اى الجوهر الغالب عليها الاجزاء الرطبة مركب

الحرارة الغريزية بمقتلة
الدهن للقتيلة المشتعلة
فهي دائما تضيئها وتعين
عليها في ذلك الحرارة

ان للمقتول اجلين الموت والقتل وانه لو لم يقتل لعاش الى
اجله الاى هو الموت ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان
اجلا طبيعيا هو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء
حرارته الغريزيتين وآجالا اخترامية بحسب الآفات
والامراض (والحرام رزق) لان الرزق

المستفادة من خارج وكما

انتقصت يتبعها الحرارة الغريزية في ذلك حتى اذا امتنت في الانتقاص وتم امر الجفاف
انطفأت الحرارة الغريزية انطفاء السراج عند نفاد دهنه فيحصل الموت الطبيعى
فذلك هو الاجل الطبيعى وهو مختلف بحسب اختلاف الامزجة وهو
في الانسان فى الاغلب تمام مائة وعشرين سنة وقد يعرض من الآفات
مثل البرد الجهد والحر المذوب واتواع السموم واصناف تفرق الاتصال وسوء
المزاج مما يفسد مزاج البدن ويخرجه عن صلوحه لقبول الحياة اذ شرطها اعتدال المزاج
فيهلاك بسببه فذلك هو الاجل الاخترامى والظاهر ان التزاع يتنا وبينهم في هذا المقام
لفظى اذ هم لا ينكرون القضاء والقدر فالوقت الذى علم الله فيه بطلان الحياة باى سبب
كان واحد عندهم ايضا وماذكروه من الاجل الطبيعى نحن ايضا لانكره لكنهم
يحملون اعتدال المزاج وانحفاظ الحرارة والرطوبة ونحو ذلك شروطا حقيقية لبقاء
الحياة ونحن نجعلها اسبابا عادية وذلك بحث آخر وكذا يتنا وبين المعتزلة ان قالوا

سواء رزقه
محمود

بالتضاء والقدر في افعال العباد وان انكروهما فيها كما هو المشهور منهم او قالوا ان الله لا يعلم الحوادث قبل وقوعها كما ذهب اليه بعضهم فالنزاع حقيقى (قوله اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله) فيدخل فيه المشروب تغليبا لكنه يخرج عنه غير المأكول والمشروب قال رحمه الله وهذا عرف والانة اعم من ذلك ولهذا قالوا

فيستفاد به بدل فيأكله
واما تسمية المنفق رزقا
على ما دل عليه قوله تعالى
وعما رزقناهم ينفقون
فبناء على انه يصدد ان
يكون رزقا قبل الانفاق
دلالة على ان افضل الانفاق
انما هو فيما اذا كان مما
اعد للانتفاع ومست اليه
حاجة فاجزة كما روى انه
عليه السلام سئل اى الصدقة
افضل فقال ان تصدق وانت
صحيح شحيح تخشى الفقر
وتأمل الغنى ولا تمهل حتى
اذا بلغت الحلقوم قلت
لفلان كذا ولفلان كذا
وقد كان لفلان (قوله مع
انه معتبر في مفهوم الرزق)
فان الرزق في الاصل

اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله وذلك قد يكون
حلالا وقد يكون حراما وهذا اولى من تفسيره بما يتغذى به
الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر
في مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم
فسروه تارة بمملوك يأكله المالك وتارة بما لا يمنع عن الانتفاع
به وذلك لا يكون الاحلالا ولكن يلزم على الاول ان لا
يكون ما يأكله الدواب رزقا وعلى الوجهين ان من اكل
الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلا ومبنى هذا
الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى
الرزق وانه لا رزاق الا الله تعالى وحده وان العبد يستحق
الدم والعقاب على اكل الحرام وما يكون مستندا الى الله
تعالى لا يكون قبيحا ومرتكبه لا يستحق الدم والعقاب
والجواب ان ذلك لسوء مباشرة اسبابه بأختياره (وكل
يستوفى رزق نفسه حلالا كان او حراما) لحصول
لحصول التغذى بهما جميعا (ولا يتصور ان لا يأكل انسان
رزقه او يأكل غيره رزقه) لان ما قدره الله تعالى غذاء
لشخص يجب ان يأكله ويمتنع ان يأكله غيره واما معنى الملك
فلا يمتنع (والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء)

المطاء مصدر قولك رزقه الله اطلق على ما يستفاد به باعتبار انه معطاء تعالى « بمعنى »
(قوله ان لا يكون ما يأكله الدواب) بل العبيد والاماء رزقا ويرده قوله تعالى
وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فانه يدل على ان للدواب رزقا (قوله
وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله اصلا) وهو خلاف ما اجمع عليه الملة
قبل ظهور المعتزلة كذا في المواقف وقد استدلل عليه بقوله تعالى وما من دابة في الارض
الا على الله رزقها واجيب بان الله تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات لكنه اعرض
عنه بسوء اختياره على انه منقوض عن مات ولم يأكل شيئا (قوله ومبنى هذا الاختلاف

ذكر خمس مقدمات يحصل منها ان الحرام ليس برزق بان يركب قياس من الشكل الاول هكذا الرزق مستند الى الله تعالى وما يستند اليه لا يستحق مرتكبه الدم والعقاب يتبع ان الرزق لا يستحق آكله الدم والعقاب فنضم اليه قولنا الحرام يستحق آكله الدم والعقاب فيحصل قياس من الشكل الثاني يتبع ان الحرام ليس برزق فحين بعد تسليم الاستحقاق نقول ان للرزق اضافة الى الله تعالى باعطائه للعبد والاستحقاق المذكور ليس من هذه الجملة ولكن له اضافة اخرى الى العبد بكسبه له بمباشرة اسبابه ومبنى الدم والعقاب عليها الا يرى ان السعي في تحصيل الرزق يكون واجبا عند الحاجة معتبرا عند قصد التوسعة على نفسه وعياله مباحا عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهي حراما عند ارتكابه كالسرقة والغصب والربوا (قوله بمعنى خلق الاهتداء والضلالة) تحقيق المقام ان الهدى قد يكون لازما مثل الاهتداء فيكون بمعنى الرشاد

اي سلوك طريق يوصل الى المط و يقابله النقي والضلال بمعنى سلوك طريق لا يوصل اليه وقد يكون متعديا بمعنى الارشاد اي جعل الغير سالكا سواء الطريق يقال هداه الله للدين وهديته الطريق

بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده وفي التقييد بالمشيئة اشارة الى ان ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق لانه عام في حق الكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميته ضالا اذ لا معنى لتعليق ذلك لمشية الله تعالى نعم قد يضاف الهداية الى النبي عليه السلام مجازا بطريق التسبب كما يسند الى القرآن وقد يسند الاضلال الى الشيطان مجازا كما يسند الى الاصنام ثم المذكور في كلام المشايخ

والبيت هداية لكن لما لم يكن لك من هدايتك الا تسبيل لاهتدائه بوجه ما آل معنى قولك هديته الطريق والبيت الى الدلالة عليهما وتمريفهما وكذا آل معنى أضله الشيطان الى دلالة على طريق الردى فلا جرم شاع عند اهل اللغة استعمال هدى بمعنى دل على ما يوصل الى المطلوب حتى صار ذلك معنى عرفيا له وكذا الحال في أضل ثم انه قدور في القرآن اسناد الهداية والا ضلال اليه تعالى وقد عرفت ان المعنى الاصلى لهداية الرجل جعله مهتديا ولا ضلاله جعله ضالا ولما كان افعال العباد مخلوقة له تعالى ولم يقع منه شيء عند مشايختنا جلوهما عليهما اذ لا ضرورة في العدول عنهما بوجه ما فعملوا الهداية عبارة عن خلق الاهتداء اي الايمان والا ضلال عن خلق الضلال والكفر والمعتزلة لما اعتقدوا ان مثل الاهتداء والضلال من افعال المباد لا من صنعه تعالى والالم يكن لترتب المدح والثواب على الاهتداء وترتب الذم والعقاب على الضلال وجه وان خلق الضلال قبيح منه تعالى او لولا الهداية المنسوبة اليه تعالى

بيان طريق الحق بنصب الدلالة في الدنيا وارشاد الناس الى طريق الجنة في الآخرة على ما هو المعنى الطارى للهداية وأولوا الاضلال بوجد ان العبد ضالا او تسميته ضالا او الا هلاك والتعذيب ثم للاح لبعضهم ان بعض هذه المعاني لا يقبل التعليق بالمشيئة وبعضها لا يخص المؤمن وبعضها ليس مضافا اليه تعالى دون النبي وبعض المعاني الاضلال لا يقابل الهداية على ما لا يخفى أولوا الهداية بالدلالة الموصولة الى البنية وجعلوا اسناد الاضلال اليه تعالى لكونه من فعل الشيطان بناء على المعنى الطارى مجازا لما انه باقداره وتمكينه او لنحو ذلك وهذا عدول من الحقيقة الى المجاز بناء على اصلهم الفاسد ففساد مبناه على ما سلف فساد (قوله ان الهداية عندنا الاهتداء) اى معناها الاصلى ذلك فهو المراد من الهداية المنسوبة اليه تعالى ومثل هداة فلم يهتد مجازا بالنسبة الى اصل وضعه يحمل عليه بمعونة المقام وان صار حقيقة عرفية بحسب شيوع

ان الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل هداة الله فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى . انك لاتهدى من احببت . ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومي مع انه بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هي الدلالة الموصولة الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء او لم يحصل (وما هو الاصل لايبعد فليس ذلك بواجب على الله تعالى)

الاستعمال) قوله وعند المعتزلة بيان طريق الصواب (اى ذلك هو المعنى المراد منها بحسب الاستعمال اذ لا يستقيم حملها على معناها الاصلى في شئ من موارد استعمالها على اصلهم كما لا يخفى (قوله ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومي مع انه بين

الطريق ودعاهم الى الاهتداء) فلا وجه لسؤال ذلك من الله تعالى ولانفيه عنه « والا » عليه السلام وقيل ان ذلك ينافى طلب خلق الاهتداء ايضا ولعل وجهه ان قومه عليه السلام يهتدون وجوابه منع ذلك فان اكثر قومه اعنى قريشا وائمة لم يكونوا مهتدين فالمعنى عنهم بالهداية ولو سلم فالمعنى زدهم هدى او ثبتهم عليه او اهدهم من بعد بناء على العرض لا يبقى واما ما يقال من ان اهتدى مطاوع هدى وايضا يدح الرجل بكونه مهديا فالهداية خلق الاهتداء فدلالة في غير محل النزاع اذ لا نزاع في ان المعنى الاصلى للهداية جعل الغير مهتديا (قوله عند المعتزلة هو الدلالة الموصولة الى البنية) اى ذلك هو المعنى المستعمل فيه لفظ الهداية في الاغلب وكذا الحال في قوله وعندنا الدلالة الموصولة على طريق يوصل الى المط فلا ينافى ما ذكره المشايخ من انها حقيقة في خلق الاهتداء وانه المراد الظاهر

فما ينسب اليه تعالى فتدبر هذا الله (قوله والا لما خلق الكافر الفقير المذنب في الدنيا) باتواع الآلام واصناف الاسقام وفي الآخرة بالخلود في نار الجحيم وشرب الفسلين والحميم فان العدم اصلح له من الوجود من غير شبهة ولو سلم فالاصح امانته او سلب عقله قبل تكليفه فان قيل بل الاصح تكليفه وتعريضه للنعيم الدائم لكونه اعلى المرتبتين قلنا فلم لم يفعل ذلك بمن أمانات طفلا فان قيل علم انه ان عاش ضل وأضل فاما ماله لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان ونردك وزرادشت وغيرهم

من الضالين المضلين اطفالا وكيف لم يكن منع الاصح عن الاجنابة له لا جمل مصلحة الغير سفها وظلما كذا ذكره رحمه الله (قوله اذ قد أتى بالواجب) يريد ان ما هو من مصلحة كان واجبا عليه فلا محالة يكون قد أتى به فما لم يأت به فلا يكون من مصالحه فيلزم ان لا يبقى له تعالى شيء مقدور من مصالحه ولا يخفى بطلانه لان اي قدر يضبط من مصالحه فانزله عليه ممكن ابدا وقدرة الله تعالى ايضا

والا لما خلق الكافر الفقير المذنب في الدنيا والآخرة ولما كان له منة على العباد واستحقاق شكر في الهداية واقاضة انواع الخيرات لكونها اداء للواجب ولما كان امتثاله على النبي عليه السلام فوق امتثاله على ابي جهل اذ فعل الله لكل منهما غاية مقدوره من الاصح له ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط في الخصب والرخاء معنى لان ما لم يفعله في حق كل واحد فهو مفسدة له يجب على الله تركه ولما بقي في قدرة الله بالنسبة الى مصالح العباد شي اذ قد أتى بالواجب ولعمري ان مفساد هذا الاصل اعنى وجوب الاصح بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى وذلك لقصور نظرهم في المعارف الالهية ورسوخ قياس النائب على الشاهد في طباعهم وغاية تشبههم في ذلك ان ترك الاصح يكون بخلافه وسفها وجوابه ان منع ما يكون حق المانع وقد ثبت بالادلة القاطعة كرمه وحكمته ولطفه وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة له

غير متناهية فتأمل (قوله وجوابه ان منع ما يكون حق المانع) يريد انه قد ثبت انه كريم حق وجواد مطلق وانه عليم بالعواقب كلها وافعاله واقعة على ما ينبغي ويلائم عقول العقلاء وان خفى علينا وجه الحكمة في بعضها فاذا ترك فلا يظن انه اصلح بحال عبد من عبيده بل هو اصلح في الواقع فله فيه حكمة بالغة وعاقبة جيدة وايس ذلك لقصور في الكرم او لعدم رعاية مقتضى العدل والحكمة اذ ليس فيه منع بحق احد فلا يتوهم في ذلك شائبة بخل او جهل او سفه او ظلم ثم لا يخفى ان ما ذكر الزام لهم في وجوب الاصح بالنسبة الى كل احد بعد تسايم حكم العقل بالتحسين

والتقيح فلا يرد عليه ان فيه الزاما بوجوب الاصلح في الجملة (قوله ثم ليت شعري) هو مصدر شعرت بالشئ بالفتح اشعر بالضم شعرا اي فطنت له وعن سيدييه ان اصله شعرتي حذف التاء كما حذف في قولهم هوايو عذرها وخبر ليت ههنا واجب الحذف بلا ساد مسده اذا كان مرادفا بالاستفهام اي ليت علمي بما يسأل بهذا الاستفهام حاصل وقد يحذف الاستفهام ايضا كقوله ليت شعري مسافر بن ابي عمرو وليت بقوله المحزون اي ايجتمع ام لا وذكر ابن الحاجب ان الاستفهام قائم مقام الخبر كالجار والمجرور في ليتك في الدار ورد بان الاستفهام في المعنى مفعول المصدر فكيف يقع خبرا عنه وقال ابن يعيش انه ساد مسد الخبر ورد عليه ايضا بان موضع خبر المصدر بعد جميع ذيوله من فاعله ومفعوله فلا استفهام لا يكون في موضع الخبر فكيف يسد مسده ما ذكرناه اولا

(قوله اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم) يريد من غير لزوم صدوره عنه على قياس الوجوب الشرعي (قوله لانه رفض لقاعدة الاختيار) فيه بحث لان هذا وجوب مترتب على الاختيار وقد مر انه لا ينافي في الاختيار بل يحققه فان قلت هذا انما يتصور

ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشئ على الله تعالى اذ ليس معناه استحقاق تاركة الذم وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه محالا من سفه او جهل او عبث او بخل او نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة الظاهرة العوار (وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين) خص البعض لان منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه فلا يعذب (وتنعيم اهل الطاعة في القبر) بما يعلمه الله ويريد تعالي وهذا اولى مما وقع في عامة الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء

عزير الفير
محطو

لو امكن تعلق الاختيار بكل واحد من الطرفين قلت لا بد عندهم للطرف المختار « على » من مرجح يرجح اختياره على اختيار الطرف الآخر فقد يكون لكل واحد من الطرفين رجحان من وجه فيجوز تعلق الاختيار لكل واحد منهما بدلا عن الآخر نظرا الى جهة رجحانه وقد يكون احد الطرفين راجحا مطلقا فلا يتعلق الاختيار الا به فيكون وجوده من الله تعالى واجبا باختياره فهذا النزاع راجع الى التراجع في وجوب المرجح في الطرف المختار وعدمه واماما اخبار الله تعالى بوقوعه فانما يقولوا بوجوبه لاحتمال ان يكون في الطرف المخالف جهة رجحان يجوز تعلق الاختيار به بسببها فلم يكن وجوبه الا بمجرد تعلق الاختيار بخلاف ما اختاروا وجوبه عليه تعالى فانه راجح مطلقا في زعمهم فلا يتعلق الاختيار الا به ومن ههنا لزمهم بعض الموافقة للفلاسفة ولا بأس اذ قد سمعت انهم قد تشبهوا باذيا لهم في كثير من الاصول (قوله الظاهرة العوار) اي العيب يقال سامة

ذات عوار بفتح العين وقد يضم كذا في الصحاح قوله على ان النصوص الواردة فيه (اي في عذاب القبر اكثر) قوله فالتعذيب بالذكر اجدر) تفريع على كثرة النصوص فيه وعلى كثرة مستحقه معا (قوله وسؤال منكر ونكير هما ملكان) سيما بذلك لكونهما على هيئة منكرة لم يعرف مثلهما والنكير بمعنى المنكور يقال نكرة الشيء بالكسر وانكرته بمعنى وقد انكر البخى والجبايان الملكين بالمنكر والنكير وقالوا المنكر ما يصدر

من الكافر عند تلجلجه
اذا سئل والنكير تفريع
الملكين له فيكون بمعنى
الانكار (قوله لانها
امور ممكنة اخبر بها
الصادق) يريد انه ليس
لامتناعها دليل من جهة
العقل على ما يزعمه منكروها
وقد دل السمع على
ثبوتها فوجب القول
بها و بطل تأويل
الظواهر الدالة عليها
(قوله قال الله تعالى
النار يمرضون عليها) و
معلوم ان عرضهم على
النار تعذيبهم من قولهم

على ان النصوص الواردة فيه اكثر وعلى ان عامة اهل
القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر (وسؤال
منكر ونكير) هما ملكان يدخلان القبر فيسألان
العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه قل السيد ابو شجاع
ان للصبيان سؤالاً وكذا الانبياء عليهم السلام عند البعض
(ثابت) كل من هذه الامور (بالدلائل السمعية) لانها
امور ممكنة اخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص
قال الله تعالى * النار يمرضون عليها غدوا وعشيا ويوم
تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب * وقال الله
تعالى * اغرقوا فادخلوا نارا * وقال النبي عليه السلام
استزوها عن البول فان عامة عذاب القبر منه وقال النبي
عليه السلام يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة
الدنيا نزلت في عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دنك
ومن نبيك فيقول ربي الله ودينى محمد عليه السلام وقال
النبي عليه السلام اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان
ارزقان عينا هما يقال لاحد هما المنكر والاخر النكير

عرضهم على السيف اي قتلهم به وهو قبل يوم القيمة بدليل عطف عذابه عليه
فيكون في القبر وقوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا يفيد ان ادخالهم النار عقيب اغراقهم
فيكون في القبر (قوله وقال النبي صلى الله عليه وسلم يثبت الله الذين آمنوا
نزلت) اي هذه الآية (في عذاب القبر) اي في شأنه وان الله ينجي المؤمنين عنه وقوله
اذا قيل ظرف ليثبت من حيث المعنى اي يثبتهم اذا قيل وقوله فيقول تفصيل له فيكون
القول الثابت هو قوله ربي الله الخ (قوله الى آخر الحديث) يعنى قوله عليه السلام فيقولان
ما كنت تقول في هذا الرجل فيقول هو عبد الله ورسوله اشهدان لا اله الا الله واشهد

ان محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفتح له في قبره سبعون ذراعا في سبعين ثم ينور له فيه ثم يقال له نعم فيقول ارجع الى اهل فاخبرهم فيقولان نعم كنومة العروس الذي لا يوقظه الا احب اهل اليه حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك وان كان منافقا قال سمعت الناس يقولون فقلت مثله لا ادري فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك فيقولان للارض التامى عليه فتلتئم عليه فتختلف اضلاعه فلا يزال فيها معذبا حتى يبعثه الله تعالى

من مضجعه ذلك (قوله لان الميت جاد لا حيوة له ولا ادراك فتعذيبه محال ولصعوبة هذا الاشكال افترق الناس في هذه المسئلة فرقا فانكر فرقة عذاب القبر رأسا واعترف به آخرون ثم اختلفوا فمنهم من انكر احياء الميت في القبر وجوز تعذيب الميت وهو خروج عن العقول بعضهم لم يجوز ذلك بل قال يجتمع الآلام في جسد الميت فاذا حشر احس بهادفة وهو انكار لعذاب القبر حقيقة ومنهم من قال باحيائه ايضا لكن اختلفوا في اعادة الروح والمنقول عن ابي حنيفة رحمه الله هو التوقف فيها وانكر

الى آخر الحديث قال عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران وبالجملة الاحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من احوال الآخرة متواترة المعنى وان لم تبلغ آحادها حد التواتر وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض لان الميت جاد لا حيوة له والادراك له فتعذيبه محال والجواب انه يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء او بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك الم المذاب اولدة التعميم وهذا لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه ولا ان يتحرك ويضطرب او يرى اثر العذاب عليه حتى ان الفريق في الماء والمأكل في بطون الحيوانات والمصلوب في الهواء يعذب وان لم نطلع عليه ومن تأمل في عجائب ملكه وملكوته وغرائب قدرته وجبروته لم يستعبد امثال ذلك فضلا عن الاستحالة واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين امر الدنيا والآخرة افرد بها بالذكر ثم اشتغل ببيان حقيقة الحشر وتفاصيل ما يتعلق بامور الآخرة ودليل الكل انها امور ممكنة اخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقيقة كل منها تحقيقا وتأكيذا واعتناء بشانه فقال (والبث) وهو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور

ولا ادراك

ابن الراوندي ككون الميت جادا وكون الموت ضدا للحياة وجعله آفة كلية « بان » معجزة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم والحيوة قال رحمه الله اتفقوا على انه تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية وبشكل هذا بجوابه المنكر والنكير حتى قال ارجع الى اهل فاخبرهم (قوله يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء) هذا مختار القاضي واتباعه (او في بعضها) على ما اختاره بعضهم (قوله والمأكل في بطون الحيوانات)

اذا حيوة عندنا غير مشروطة بالبنية فلا يبعد خلق الحياة في الاجزاء المتفرقة في بطون الحيوانات اما في جميعها او في بعضها وان لم يبق فيها جزآن مجتمعان اصلا (قوله بان يجمع اجزاء هم الاصلية) فيه اشارة الى ان الاجزاء الاصلية لم تنعدم بل زال اجتماعها وتآلف بعضها ببعض فحشرها جميعها وتآليفها تأليفا ثانيا وربما قال رحمه الله لعل الله يحفظ تأليف الاجزاء الاصلية عن البطلان فلا يحتاج ح الى تأليف ثان لامعاد ولا مبتداً وهو بعيد في مثل من احرق وذرت رماده الرياح ومنهم من قال ان اجزاء البدن تنعدم برمتها ثم تعاد متمسكة بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وفيه ضعف اذ هلاك الشيء لا يقتضي انعدامه بالمرّة قال صاحب المواقف والحق التوقف في ذلك اذ لم ينهض دليل على واحد منهما بخصوصه لانقيا ولا اثباتا واما حديث اعادة الروح فبني على ان الروح مغاير للبدن لا الهيكل المحسوس ولا الاجزاء الاصلية على ما هو المختار عند كثير من المتكلمين بل اما اجسام لطيفة

خفيفة نورانية سارية في البدن سريان ماء الورد على ما هو المشهور من النظام وقد عزاه رحمه الله الى جمهور المتكلمين واما جوهر مجرد في ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير

بان يجمع اجزاء هم الاصلية ويبعد الارواح اليها (حق) لقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة تبعثون * وقوله تعالى * قل يحياها الذي أنشأها أول مرة الى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الاجساد وانكره الفلاس بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به غير مضر بالمقصود

والتصرف قال رحمه الله وهو اختيار المحققين من الحكماء والمتكلمين (قوله مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به) فان ادلتها على كثرتها مدخولة كلها لا يصلح شيء منها للتحويل عليه وقد فصل ذلك في المطولات فمن ارادها فليرجع اليها وربما ادعوا الضرورة في ذلك قالوا تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضروري البطلان اذ لا يتصور التخلل الا بين الاثنين والا ثنائية تستلزم التباين واجيب بان الشيء كان موجودا ثم صار معدوما ثم صار موجودا ولا فساد فيه اذا تخلل بالحقيقة لزمان عدمه بين زمان وجوده وهما متغايران على انه يجوز ان يتغير المعاد المتبعا بالعوارض الغير المشخصة وايضا لو تم ما ذكر لزم عدم بقاء الشيء زمانا والالزم تخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه لانه موجود في طرفيه وما يقال من ان التباين بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع تخلل العدم بين المشخصات ونفسها ولا بين ذات الشخص ونفسه بل انما يدفع تخلله بين الشخص المأخوذ مع جميع عوارضه ونفسه فان ارتد بذلك انه لا يستلزم

الاشتمية الصحيحة للتحلل بين الشخص ونفسه ولا بين شخصاته ونفسه ففساده ظاهر
اذا المقيد بقيد غير المقيد بآخر في الجملة وهذا القدر يكفي لصحة التحلل وان اريد انه لا يندفع به
التحلل فيهما وان كان مع تعاريفهما بطلانه ممنوع وكذا ما يقال من ان التحلل انما يتصور
بقطع الاتصال والوقوع في الخلال فلا تحلل في الباقي سخي ف جدا اذا الباقي موجود
في طرفي زمان بقاءه وزمان بقاءه متحلل بين زمان وجود الطرفين ولا فرق بين وجوده
في الزمان المتوسط وعدمه فجوازه جوازه وفساده فساد كما لا يخفى على ذي بصيرة (قوله
لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية) ويعيد اليها الارواح وليس في هذا عادة
المعدوم بالمعنى الذي يدعون امتاعه حتى لو سمي ذلك اعادة المعدوم كان اطلاقا لهذه
العبارة على معنى آخر لم يقم على بطلانه شبهة فضلا عن حجة (قوله انما هو الاجزاء

لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان
ويعيد روحه اليه سواء سمي ذلك اعادة المعدوم بعينه او لم
يسم وبهذا ينسقط ما قالوا انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار
جزأ منه فذلك الاجزاء اما ان تعاد فيهما وهو محال
او في احدهما فلا يكون الاخر معادا بجميع اجزائه وذلك
لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر
الى آخره والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل لا اصلية
فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثاني ليس هو
الأول لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة جرد جرد

الاصلية الباقية من اول
العمر الى آخره) صفة
كاشفة للاجزاء الاصلية
واظهر منها ما يقال انها
الاجزاء الحاصلة في اول
الفطرة اى اول تعلق
الروح بالبدن مما لا يتعلق
ببنونه عادة لان وجود
اجزاء في البدن باقية

من اول العمر الى آخر العمر في حيز المنع نعم يعلم كل احد ببديهة «وان»
ان ذاته من اول عمره الى آخره باق بعينه ولا يلزم من ذلك ان ذلك الباقي اجزاء من بدنه
لجواز ان يكون خارجا عنه على ما سمعت بل ذلك هو الظاهر اذ من المعلوم ببديهة واستدلالا
ان البدن متغير متبدل فلا يكون نفس الباقي (قوله والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل)
فان قلت اذا صارت الاجزاء المأكولة منيا لا آكل وتكون منه بدن آخر يلزم المحذور
قلت يجوز ان يحفظ الله تعالى تلك الاجزاء عن ان تصير منيا ولو سلم فيجوز ان
يحفظ ذلك المنى عن ان يصير بدنا لشخص فان قلت نحن نفرض زوجين اكل طول
عمرهما لحم الانسان وتولد منهما ولد قلت للمأكول جزء اصلي وفضل فيجوز ان لا يخلق الله
المنى الا من الفضل والمعتلة قد اوجبوا ذلك عليه تعالى ليتمكن من اتصال الاجزاء

الى مستحقه (قوله وان الجهنمي ضره مثل احد) قيل لا يجوز ان يكون ذلك بانضمام
الاجزاء من خارج والالزم تهذيبها من غير شركة في المعصية وهو قبيح بل ذلك بطريق
الانتفاخ والجلوب بعد تسليم القبح ان المذهب هو الروح وهو اما عبارة عن الاجزاء الاصلية
واما ما يرل بدن بالكلية فلا اشكال ثم ليت شعري ما معنى الانتفاخ ههنا ان اريد به انقراج ما بين
الاجزاء فمعلوم ان مثل هذا الانتقراج يبطل التأليف وان اريد به تحلل الاجزاء فهو مختص

بماله مقدار على ان اصحاب
الجزء لا يقولون به (قوله
لو لم يكن البدن الثاني
مخلوقا من الاجزاء) اعلم
ان التناسخية منهم من
يقول بقدم النفوس و
بتعلقها بالابدان بطريق
التناسخ الى ما لا يتناهي
ومنهم من يقول بان النفوس
اذا استكملت بقيت مجردة
وانخرطت في سلك المجردات
واما اذا لم يتم استكمالها
فربما يتصاعد فتعلق
بالابدان الشريفة حتى
ربما يتعلق بالاجسام
السموية لاستتمام بقية كال
لم يحصلها وربما يتنازل في
ابدان الحيوانات الخسيسة
بحسب اخلاقها الردية

وان الجهنمي ضره مثل احد ومن ههنا قال من قال ما من
مذهب الا والتناسخ فيه قدم راسخ قلنا انما يلزم التناسخ
لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن
الاول وان سمي مثل ذلك تناسخا كان نزاعا في مجرد الاسم
ولا دليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن بل
الادلة قائمة على حقيقته سواء سمي تناسخا ولا (والوزن
حق) لقوله تعالى * والوزن يومئذ الحق * والميزان عبارة
عما يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك
كيفية وانكره المستقلة لان الاعمال اعراض ان امكن
اعادتها لم يمكن وزنها ولانها معلومة لله تعالى فوزنها
عبث والجواب انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال
هي التي يوزن فلا اشكال وعلى تقدير تسليم كون افعال الله
تعالى معللة بالاعراض لعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها
وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث (والكتاب)
المنبث فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين بايمانهم
والكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم (حق) لقوله تعالى
* ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقيه منشورا * وقوله تعالى
* واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا *

ور ذائلها الكسبية فمن خالده على ذلك ومن ناج بالآخرة فمن لم يقل بقدم النفوس
ولم ينكر الدار الآخرة ولم يقل بتعلق الروح ببدن بعد بدن في الدنيا فليس من مذهب التناسخ
في شيء (قوله والعقل قاصر عن ادراك كيفية) قال رحمه الله ذهب كثير من المفسرين الى
انه ميزان واحد له كفتان ولسانان وساقان عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره
بذلك واما ذكره بلفظ الجمع كما في قوله تعالى واما من خفت موازينه فلاستعظام وقيل
لكل مكلف ميزان وانما الواحد هو الميزان الكبير اظهر الجلالة الامر وعظمة المقام

٩ (قوله قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن) حين سئل عليه السلام عن ذلك

وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب وانكره
المعتزلة زعمانهم انه عبث والجواب مامر (والسؤال
حق) لقوله عليه السلام ان الله تعالى يداني المؤمن فيضع
عليه كنفه ويستره فيقول اتعرف ذنوبك كذا فيقول نعم اي
رب حتى قرره بذنوبه ورأى في نفسه انه قد هلك قال
الله تعالى سترتها عليه في الدنيا واما اغفر هالك اليوم
فيعطى كتاب حسناته واما الكفار والمنافقون فينادى
بهم على رؤس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم
اللعنة الله على الظالمين (والحوض حق) لقوله تعالى
انا اعطيناك الكوثر . ولقوله عليه السلام حوضي
مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه
اطيب من المسك وكثيرانه اكثر من نجوم السماء من شرب
منها فلا يظمأ ابداء الاحاديث فيه كثيرة (والصراط حق)
وهو جسر ممدود على متن جهنم اذق من الشر وأحد
من السيف يعبره اهل الجنة ويزل فيه اقدام اهل النار
وانكر اكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان امكن
فهو تمذيب للمؤمنين والجواب ان الله تعالى قادر على ان امكن
من العبور عليه ويسهله على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه
كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد
الى غير ذلك كما ورد في الحديث (والجنة حق والنار حق)
لان الآيات والاحاديث الواردة في بيانها اشهر من ان يخفى
واكثر من ان يحصى تمسك المنكرون بان الجنة موصوفة
بان عرضها كعرض السموات والارض وهذا في عالم
الناصر محال وفي عالم الافلاك او عالم آخر خارج عنه
مستلزم لجواز الخرق والالتيام وهو باطل قلنا هذا مبني
على اصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه
(وهما) اي الجنة والنار (مخلوقتان) الآن

ويدل عليه ما قال عليه السلام
في ساقه حديث طويل فتوضع
السجلات في كفة والبطاقة
في كفة فطاشت السجلات
وثقلت البطاقة فلا يتقل
مع اسم الله شيء قال رحمه
الله وقيل يجعل الحسنات
اجساما نورانية والسيئات
اجساما ظلمانية فتوزان
(قوله وسكت عن ذكر)
الحساب اكتفاء بالكتاب
يريد ان العادة قد جرت
على ذكر الحساب مع
هذه الاشياء لكن لما ذكر
الكتاب ومعلوم انه
للمساب فهم ثبوته ايضا
فلم يذكر للاكتفاء به (قوله
والجواب مامر) من انه
على تقدير كون افعال الله
تعالى معللة لعل فيه حكمة
لأنطلع عليها وقد بين
رحمه الله وجه حكمة
تم امثاله فليطلب من
موضعها (قوله والحوض)
اختلفوا في انه هل هو
الكوثر او غيره ويدل على
الاول ما روى انه عليه
السلام قال في اثناء حديث

اتدرون ما الكوثر قلنا الله ورسوله اعلم قال عليه السلام فانه نهر وعدنيه ربي « موجودتان »

عليه خير كثير هو حوض يرد عليه امتي الحديث ولذا قال في بعض الكتب والحوض في الجنة حق وصرح في شرحه بأنه عبارة عن الكوثر وقال القاضي الكوثر نهر في الجنة وقيل حوض فيها ويدل على الثاني ان الكوثر في الجنة اتفاقا والحوض فيما يقال في المحشر يدل عليه ما روى عن انس قال سألت النبي صلى الله عليه وسلم ان يشفع لي يوم القيمة فقال انا فاعل فقلت يا رسول الله اين اطلبك قال اطلبني اول ما تطلبني على الصراط قلت فان لم القك قال فاطلبي عند الميزان قلت فان لم القك قال فاطلبي عند الحوض فاني لا اخطئ هذه الثلاثة المواطن ويدل عليه ايضا ما روى في وصف الحوض يصب فيه ميزان عذابه من الجنة احدهما من ذهب والآخر من ورق وبالجملة وجود الكوثر يدل على وجود الحوض لانه اما نفس الكوثر او مستمد منه ينصب فيه ماؤه ولهذا ورد في وصف ماء احدهما مثل ما ورد في ماء الآخر وأوردتهما ائمة الحديث في الفصل المعقود لبيان الحوض واورد ائمة التفسير في بيان الكوثر الاحاديث الدالة على وصف

النهر والدالة على وصف الحوض ثم انه قد قيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة من النار وقيل لا يشرب عنه الا من قدر له السلامة عن النار وقيل ان من شرب

(موجودتان) تكرير وتأكيذ وزعم اكثر المعتزلة انهما انما تخلقان يوم الجزاء . لناقصه آدم وحواء واسكانهما الجنة والآيات الظاهرة في اعدادهما مثل اعدت للآتين واعدت للكافرين اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تعالى * تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فساد .

منه من هذه الامة وقدر عليه دخول النار لا يعذب فيها بالظما بل يكون عذابه بغير ذلك لان ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الا من ارتد من الاسلام (قوله موجودتان تكرير وتوكيد) لان كونهما مخلوقتين يستلزم كونهما موجودتين اذ لا قائل بفناءهما بعد وجودهما لكن لم يرد نص صريح في تعيين مكانهما والاكثر ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش اخذا من قوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع قال رحمه الله والحق تفويض ذلك الى علم العليم الخبير (قوله لناقصه آدم وحواء واسكانهما الجنة) قال رحمه الله وجلها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمخالفة لاجاع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار قبوتها ثبوتها (قوله اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر) كان يحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحقيقه مثل ونفخ في الصور ونادي اصحاب الجنة اصحاب النار

ونحوها (قوله قلنا يحتمل الحال والاستمرار) ولا احتياج مع الاحتمال وقد أجيب بأن الاستدلال موقوف على كون الجمل بمعنى الخلق ويحتمل ان يكون بمعنى التصيير فيكون المعنى تخصيص الجنة يوم القيمة للذين لا يريدون علوا في الارض وهذا لا ينافي وجودها الآن وما يقال من ان المتبادر من جعل الدار لقوم تمكينهم من التمكن فيها وهذا المعنى لازم

لوجود الجنة ففيه مالا يخفى (قوله كل شيء هالك الا وجهه) اى كل موجود فان المعتزلة وان جعلوا المعدوم شيئا لكن لفظ شيء ههنا بمعنى الموجود اتفاقا اما بطريق الحقيقة او بطريق المجاز وعلى كل تقدير فالجنة والنار خارجتان عنده عندهم لكونهما معدومتين عند وجود هذا الكلام عنه تعالى (قوله وانما المراد الدوام بانه اذا فنى منه شيء جئ ببدله) يعنى ان المراد دوام نوعه فى ضمن افراده لا دوام شخصه فلا اشكال (قوله على ان الهلاك لا يستلزم الفناء) اى العدم بعد الوجود بل يكفى فيه الخروج عن الانتفاع بأن لا يترتب عليه

قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصة آدم عليه السلام تبقى سالمة عن المعارضة وقالوا لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك **اكل الجنة** لقوله تعالى اكلها دائم لكن اللازم باطل لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه قلنا لا خفاء فيه انه لا يمكن دوام اكل بعينه وانما المراد الدوام بانه اذا فنى منه شيء جئ ببدله وهذا لا ينافي الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفى الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز ان يكون المراد ان كل ممكن فهو هالك فى حد ذاته بمعنى ان الوجود لا يمكن بالنظر الى الوجود الواجب بمنزلة العدم (باقيتان لا تقيان ولا يفنى اهلها) اى دائمتان لا يطرؤ عليهما عدم مستمر لقوله تعالى فى حق الفريقين خالدين فيها ابدًا واما ما قيل من انهما يهلكان ولو لحظة بتحقيقا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلا ينافي البقاء بهذا المعنى على انك قد عرفت انه لا دلالة فى الآية على الفناء وذهب الجهمية الى انهما يفنيان ويفنى اهلها وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلا عن حجة (والكبيرة) قد اختلفت الروايات فيها فروى ابن عمر رضى الله تعالى عنهما انها تسع الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحضه والزنا والفرار عن الزحف

الآثار المطلوبة منه وهذا يحصل بمجرد تفرق اجزائه وبطلان تركيبه « والسحر » من غير انعدامه بالكلية (قوله الشرك بالله) اى اتحاد الشريك لله تعالى بدل عليه ما روى فى رواية ابن مسعود وان تدعوا لله ندا وقد خلقك وانما خصه بالذكر لانه افحش الكفر كما انه خص فى رواية قتل الولد خشية ان يطعم منه وان يزنى حيلة الجار بمثل ذلك مع ان مطلق القتل والزنا من الكبائر ثم المذكور فى شروح الاحاديث انه

لانتقاض في الروايات الواردة في الكبار اذ ليس في شيء منها ما يؤذن بالحصر فلا يبعد ان يلحق به شيء آخر بدليل آخر كالايجاع مثلا وما ذكره رحمه الله من انها تسعة فلم يوجد في لفظ الراوي (قوله والسحر) لاختلاف في انه من الكبار وانما اختلفوا في حكمه فقليل يجب قتل الساحر وقيل هو كافر وقال الشافعي اذا اعترف الساحر بانه قتل شخصا بسحره وبان

سحره مما يقتل غالبا وجب عليه القود ولم ينكره احد فكان اجماعا (قوله وقيل كل ما توعده عليه الشارح) ويقرب منه ما روى عن علي رضي الله عنه انها كل ذنب حتمه الله بنار او غضب او لعنة او عذاب (قوله الحق انهما اسمان اضافيان) لكن قوله تعالى ان تجنبوا كبار ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم يدل بظاهره على ان الكبار ممتازة عن الصغار بالذات اذ لولاه لم يتصور اجتناب الكبار الا بعدم ارتكاب جميع ما يتصور ما هو اصغر منه واني يتسر ذلك كذا ذكره رحمه الله وقد قيل ان الكبيرة عند الفقهاء كل ما يوجب حدا (قوله وقيل كل معصية

والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والاحاد في الحرم وزاد ابو هريرة رضي الله تعالى عنها كل الربوا وزاد علي رضي الله تعالى عنه السرقة وشرب الخمر وقيل ما كان مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذكر او اكبر منه وقيل ما توعده عليه الشارع بخصوصه وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة وقال صاحب الكفاية الحق انهما اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتيهما فكل معصية اضيف الى ما فوقها فهي صغيرة واذا اضيف الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر اذ لا ذنب اكبر منه وبالجملة المراد ههنا ان الكبيرة التي هي غير الكفر (لا تخرج العبد المؤمن من الايمان) لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر فهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان (ولا تدخله) اي العبد المؤمن (في الكفر) خلافا للخوارج فاهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة ايضا كافر فانه لا واسطة بين الايمان والكفر لنا وجوه الاول ما سيجي من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به الا بما ينافيه ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة اوجية او انفة او كل

اصر عليها العبد) ويقرب منه ما روى ان رجلا سأل ابن عباس اسبع الكبار فقال هي الى سبع مائة اقرب الا انه لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار (قوله وهذا هو المنزل بين المنزلتين) اشار بصيغة الحصر الى رد ما توهم من ان مرتكب الكبيرة ليس في الجنة ولا في النار

عندهم اخذا من قولهم له المتزلة بين المتزتين (قوله خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة) فان قلت يفهم من سياق كلامه ان اقتراف الكبيرة بدون اقتران شيء مما ذكر ليس بكفر ايضا مع ان الامن والياس

كفر قلت ليس الامن وخوف العقاب طرفي نقيض وكذا اليأس ورجاء العفو اذ قد يرتفعان كما في حالة الدهول عن عقاب مثلا على انه يحتمل ان يكون مراده خصوصا اذا اقترن به جميع الامور المذكورة (قوله لكونه علامة التكذيب) اما ان كان بطريق الاستحلال فظ واما اذا كان بطريق الاستخفاف فلان من اعترف بحقية الشرع كيف يستخف ما يوجب العقوبة النارية في اعتقاده (قوله وعلم كونه كذلك) اي امارة التكذيب فمطغه على ما قبله قريب من عطف التفسير (قوله والتلفظ بكلمات الكفر)

خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة ينافيه نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفرا لكونه علامة التكذيب ولا نزاع في ان من المعاصي ما جعله الشارع امارا للتكذيب وعلم كونه كذلك بادلالة الشرعية كسجود الصنم والقاء المصنف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر وهذا ينحل ما يقال الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغي ان لا يصير المقر المصدق كافرا بشيء من افعال الكفر والفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب او الشك الثاني الآيات والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على المعاصي كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اذتلوا الآية وهي كثيرة الثالث اجاع الامة من عصر النبي عليه السلام الى يومنا هذا بالصلاة على من مات من اهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز لغير المؤمن احتجت المتزلة بوجهين الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في انه مؤمن وهو مذهب اهل السنة او كافر وهو قول الخوارج لو منافق وهو قول الحسن البصري فأخذنا المتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقتلنا هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق

سواء كان مدلولاتها تكذيبا صريحا للنبي عليه الصلاة ولا (قوله) والجواب « او منافق » النفاق اظهار الايمان وابطال الكفر واصله من نفاق اليربوع اخذ في نفاقه وهي احدي حجرتيه يكتنهما ويظهر غيرها وهو موضع يرفقه فاذا اتى من قبل القاصم

اي وصل الى الرغام وهو التراب يقال فعلت ذلك على الرغم من انفسه اي على كراهة منه (قوله والجواب انها متروكة الظواهر) يريدان تلك الآيات ظواهر وقعت في معارضة القواطع فيجب تأويلها فنقول المراد بما انزل الله هو التورية بقرينة قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الى ان قال ومن لم يحكم بما انزل الله فالمراد بمن لم يحكم هم اليهود اذ لم تعبدن نحن بالحكم بالتورية ولو سلم عموم من لم يحكم فالوصول فيما انزل الله للجنس فالمعنى ومن لم يحكم بشئ مما انزل الله ولا شك في كفره ووقع في عبارة الشارح على انه لو كان للعموم فسلب العموم احتمال ظاهر وفيه خرازة والظاهر فعموم السلب بدله وقد قيل ان الحكم بالشئ هو التصديق به ولا شك ان من لم يصدق بما انزل الله فهو كافر وهو غلط ووقع من استعمال لفظ الحكم في الاصطلاح بمعنى التصديق بل المراد بالحكم بما انزل الله

والجواب انها متروكة الظواهر للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجماع المنعقد على ذلك على ماصر والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم (والله لا ينفر ان يشرك به) باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا في انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم الى انه يمتنع عقلا

هو القضاء فيما بين الناس بما يوافقهم وليس المراد من قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون حصر مطلق الفسق في الكفر بعد الايمان بل حصر كماله فيه كقوله تعالى

ذلك الكتاب على وجه وكذا المراد حصر العذاب القطيع لان ،
او الخالد على الكافرين واما الحديث فع كونه من قبيل الآحاد وارد على سبيل التغليظ مع احتمال ارادة الاستحلال (قوله والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع) جواب عما يقال من انه لا اجماع مع مخالفة الخوارج وحاصل الجواب ان الخوارج لخروجهم عن الجماعة وسلوكهم طريق البدعة ليسوا من اهل الاجماع فلا اعتداد بخلافهم (قوله فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا) قال رحمه الله وعليه الاشاعة وكثير من المتكلمين (قوله وذهب بعضهم الى انه يمتنع عقلا) قال ذهب شاذلية الى عدم جواز العفو في الحكمة على ما يشعر به قوله تعالى اقبحل السليين كالمجرمين مالكم كيف تحكمون وغير ذلك من الآيات لكن المذكور في بعض الكتب ان اهل السنة لا يجوزون العفو عن الكفر خلافا للاشعري وهو المناسب لما روى عن ابي حنيفة من ان الله تعالى يجازي عبادة على افعالهم يثيب على الايمان والطاعات ويعاقب على الكفر والمعاصي

وانه لا يجوز ان ينسب الى الله تعالى ان يعذب من لا ذنب له لانه حكيم عادل والعذاب من غير سابقة ذنب سفيه لا يليق بالحكمة والعدل ثم ان الادلة المذكورة في الشرح انما تم عند من يقول بالحسن والقبح العقلين في الجملة كاعتزلة والماتريدية وهم اريد وابلل السنة في هذا المقام (قوله لان قضية الحكمة) اي حكمها وموجبها التفرقة بين المسي والمحسن فالعفو عن الكفر في الجملة مع العقاب على الكبيرة في الجملة خروج عن الحكمة فلا يجوز نسبه اليه تعالى لاخلالهما بما ثبت بالقواطع من الحكمة في افعاله وقد سقط بما قررنا ما يقال من انه يجوز التفرقة بينهما بوجه آخر مثل اقامة المحسن دون المسي وما يقال من انه يجوز ان يكون في عدم التفرقة حكمة خفية لان ذلك رفض لشهادة البديهة (قوله نهاية في الجناية) هذا دليل خطابي مع انه يعارضه خطابة اخرى هو انه تعالى عفوي يحب العفو فلا يبعد ان يصدر عنه ما هو نهاية في العفو عما هو نهاية في الجناية وقوله لا يحتمل العفو ورفع

الحرمة غير مسلم عند الخصم ولو سلم فترتب قوله فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة عليه ممنوع واعلم انه لم يصدر قوله والكفر نهاية الخ بلفظ ايضا كما

لان قضية الحكمة التفرقة بين المسي والمحسن والكفر نهاية في الجناية لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة وايضا الكافر يستقده حقا ولا يطلب له عفو او مغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة وايضا هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد وهذا بخلاف سائر الذنوب (وينظر مادون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر) مع التوبة او بدونها خلافا للعتزلة وفي تقرير الحكم ملاحظة الآية الدالة على ثبوته

صدر به الدليلين المذكورين فيما بعده فيحتمل ان يكون ذلك من سياق

قوله لان قضية الحكمة فيكون المجموع دليلا واحدا فتدبر (قوله وايضا الكافر يستقده حقا) وهذا لا يشمل المعاند كادل عليه قوله تعالى وجمدوا بها واستيقنتها انفسهم (قوله وايضا هو اعتقاد الابد) يعني ان الكافر يستقد ان الحق ما هو عليه ابد او ليس في عزيمته الرجوع عن ذلك اصلا فيجب ان يكون جزاؤه على وفق معتقده وهذا ايضا خطابي (قوله وفي تقرير الحكم ملاحظة الآية الدالة على ثبوته) ولرعاية ذلك لم يبال بتخصيص الحكم بالشرك بالله وان شاركه في ذلك سائر انواع الكفر على ان في قوله مادون ذلك دون ان يقول ما سوى ذلك او ما عداه اشارة الى ذلك اذ الكفر ملة واحدة وانواعها مشركة في تعريض صاحبها للمقوبة النارية فليس بمضاهدون بهض ولهذا فسر بقوله من الصغائر والكبائر فان الكبيرة في العرف يراد بها ماعدا الكفر وانما خص في الآية الكريمة ذكر الشرك لما ان كفار مكة كانوا مشركين وكان ذكر الشرك حينئذ في قوة ذكر مطلق الكفر حتى كانوا يذكرون المسلم في مقابلة المشرك ويسأل احدهم اذا لقي آخر امسلم انت ام مشرك

قوله والآيات والاحاديث في هذا المعنى كثيرة) اما الآيات فمثل قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات اويوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم واما الاحاديث فمثل قوله عليه السلام في اثناء حديث سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم وقوله من جاء بالسيئة فجزاؤه سيئة مثلها او اغفر وقوله ومن لقيني بتراب الارض خطيئة لقيته بمثلها مغفرة وقوله فيقول فاشهدكم اني قد غفرت لهم واعطيتهم ما سألوا واجرتهم بما استجاروا يعني اهل الذكر (قوله والمعتلة يخصوصونها) اي النصوص الواردة في هذا المعنى من الآيات والاحاديث وقدر علمنا انهم بان ما ذكرتم خلاف الظاهر ولا ضرورة في العدول اليه وبان تعلق المغفرة بما دون الشرك وبمن يشاء يمنع من ذلك اذا المغفرة بعد التوبة يعم الشرك وجميع العصاة وكذا مغفرة الصغائر عندهم وما اعتذروا عنه بان المغفرة بعد التوبة غير واجبة فيصح تمليقها بالمشيئة ترك للاعتزال

والآيات والاحاديث كثيرة في هذا المعنى والمعتلة يخصوصونها بالصغائر وبالكبائر المقرونة بالتوبة وتمسكوا بوجهين الاول الآيات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة والجواب انها على تقدير عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص في العفو فيخص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد

او بان الفعل الواجب بالاختيار يصح تعليقه بالاختيار جهل بما يفيد الاسلوب من خصوص الحكم بالبعض وبان ذلك انما يستقيم لو لم يتعين الارادة والفعل بل كانه

الخيرة بين ان يريد فيفعل ولا يريد فيتترك وقد يقال الضمير « وزعم بعضهم » في يخصوصونها عائد الى المغفرة المدلول عليها بقوله ويغفر لئلا يرد ما ذكر لكن لا طائل تحته اذا المعتلة قد اولوا النصوص المذكورة بما ذكره رجه الله ورد عليهم بما ذكره على التفصيل سواء جمل هذا الكلام اشارة اليه اولا ثم ان المغفرة هو التجاوز عن العقاب المتحقق ولا استحقاق عندهم بالصغائر اصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلا معنى للقول بالمغفرة ثم تخصيصها بهما (قوله وتمسكوا بوجهين) لما خصوا النصوص الدالة على المغفرة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة ظهر انهم لا يجوزون العفو عن الكبائر من غير توبة فيبين تمسكهم في ذلك من العقل والنقل فاجاب عن تمسكهم بالنصوص بانها لا تعممها ولا تدل على ان كل عاص يعاقب بل لا تدل الا على ان العاصي يعاقب في الجملة ولا ينافي ذلك عفو ان بعض العصاة واوسم عمومها فيجب تخصيصها واخراج المذنب المغفور عنها بدلتاؤها اياه بجا بين الادلة

(قوله وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم) ذهب الاشاعرة ان الثواب فضل من الله تعالى قد وعد به المطيع فبقى به من غير وجوب عليه لان الخلف في الوعد نقص يجب تزيده الله تعالى وان العقاب عدل وعده العاصي وله ان يفوعنه لان الخلف في الوعيد لا يعد نقصا بل كرما يتمدح به على ما دل عليه قوله * واني ال اوعده * او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدى * واعترض عليه بان فيه كذبا وقد دل الاجماع على انتقائه وتبديلا للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدى وما قيل ان الكذب انما يكون في الماضي دون المستقبل فلا يخفى فساد ما الذي يحتاج بالبال ان الوعد ليس باخبار عن وقوع الموعود

في المستقبل بل انشاء عزم على ايقاعه وكذا الايعاد فلا كذب في الاخلاف في النقص وعرفت الحال فيه واما قوله ما يبدل القول لدى قلعل المراد به هو القول الثابت كقوله لا ملائكة جهنم من الجنة والناس اجين اما عمومات الوعيد مع التخصيص على العفو في الجملة فليس من ذلك (قوله كيف والعمومات الواردة في الوعيد) صريح فيما ذكر من ان الايعاد عام فيكون المغفرة اخلاقا للوعيد

وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون على خلافه كيف هو وتبديل للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدى والثاني ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرا له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا يناقض حكمة ارسال الرسل والجواب ان مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة الى كل واحد وكفى به زجرا (ويجوز العقاب على الصغيرة) سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا لدخولها تحت قوله تعالى * وينفر مادون ذلك لمن يشاء * قوله تعالى * لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها * والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة الى غير ذلك من الآيات والا حادوث

(قوله لدخولها تحت قوله تعالى وينفر مادون ذلك) وجه الاستدلال انه قصر مغفرة مادون الشرك في الآية على من يشاء ويفهم منه ان ذلك غير غافر للبعض فيكون معاقبا عليه فيكون الصغيرة معاقبا عليها في الجملة وبهذا ظهر بطلان ما توهم من ان ما ذكره الشارح من الادلة انما يفيد جواز المغفرة ولا نزاع فيه لاجواز العقاب كما هو المطلوب العجب انه كيف يتوهم ذلك في الدليل الثاني وفيما اجل ذكره من الآيات والاحاديث مثل قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ومثل ما روى انه عليه السلام مر بقبرين فقال انهما معذبان وما يعذبان في كبيرة اما احدهما لا يستتره عن البول واما الآخر

فكان يمشى بالنميمة (قوله وذهب بعض المعتزلة) المشهور ان المعتزلة لا يجوزون العقاب على الصغيرة ويدل عليه ما تقرر عندهم ان الثواب منفعة خالصة دائمة والعقاب مضرة خالصة دائمة فهما متافيان وكذا استحقاقهما ومن ههنا ذهبوا الى ان صاحب الكبيرة مغلد في النار وقالوا بالاحباط (قوله واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر) يرد عليه انه يلزم ان لا يجوز العقاب على ماء-دا الكفر صغيرة كانت او كبيرة فقليل المعنى نكفر

وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يتمتع عقلا بل بمعنى انه يجوز ان يقع لقيام الأدلة السمية على انه لا يقع كقوله تعالى * ان تجنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم * واجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجع الاسم بالنظر الى انواع الكفر وان كان الكل واحدة في الحكم اوالى افراد القائمة بافراد المخاطبين على ما تمهد من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد الى الآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم (والعفو عن الكبيرة) هذا مذكور فيما سبق لانه اعاد ليعلم ان ترك المؤاخنة عن الذنوب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق به قوله (اذا لم تكن عن الاستحلال والاستحلال كفر) لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق وبهذا يؤول النصوص الدالة على تخايد العصاة في النار او على سلب اسم الايمان عنهم (والشفاعة ثابتة للرسل والاخبار في حق اهل الكبائر بالمستفيض من الاخبار) خلافا للمعتزلة وهذا مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة أولى وعندهم لما لم يجز لم تجز لنا

عنكم سيئاتكم المكتسبة قبل اجتناب الكفر فيكون الخطأ للكفرة وقيل الاستثناء مقدر اى نكفر عنكم سيئاتكم ان شئنا ولما ورد عليه ان تقدير الاستثناء يفنى عن حمل الكبائر على الكفر اجيب بانه لو لا ذلك لم يتيسر تقدير الاستثناء اذ لا دليل عليه ح ولانه يأبى عنه قوله ان تجنبوا كبائر ولا يخفى عليك بمد هذين الوجهين ان الاقرب ان يجري الآية على ظاهرها ويخص منها المعاصي المعاقب عليها بالنصوص الدالة على عقاب عصاة المؤمنين وانما وجب حل الكبائر على الكفر ليظهر لتعلق

تكفير السيئات في الجملة باجتناهم فائدة (قوله والشفاعة) اى المشفعية (وقوله وعندهم) قوله لا لم يجز (اى العفو والمغفرة لانه كما عرفت عبارة عن التجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بغير الكبائر واصحابها مغلدون في النار عندهم (قوله لم تجز) اى الشفاعة لاسقاط العذاب وفي هذا الكلام دلالة على انه لا يجوز العقاب على الصغيرة عندهم كما هو المشهور

(قوله واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) دلت الآية على ان لاستغفاره عليه السلام لذنوب اهل الايمان نفعا والا لما امر الله تعالى به وطلب المغفرة للذنوب شفاعا في اسقاط عذابها ثبت المطلوب (قوله بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص) اشارة الى ما قيل من ان الضمير لليهود اذ الآية فيهم فيكون عدم قبول الشفاعا مختصة بهم والتخصيص بالزمان ظاهر لا تجزى جار على يوما اى فيه ويحتمل ايضا

ان يكون مخصوصا ببعض الاحوال كحال الامر بالنار وحال تطاير الكب وكذا الحال في الآية الثانية وقد قيل ان النفس نكرة وقعت في سياق النفي فيكون عاما فالضمير العائد اليها يكون عبارة عن النفس البهيمية فيعم ايضا لوقوعها في سياق النفي كما اذا قلت لم اسمع رجلا دخل الدار ولم اراه والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ولهذا جعل رحمه الله الجواب المأول عليه انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة وهذا ما قال الامام الرازي دليلا على لا بد ان يكون عاما في

قوله تعالى * واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات * وقوله تعالى * فاستنفعهم شفاعا الشافعين * فان اسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعا في الجملة والا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقييد حالهم وتحقيق بأسهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضى ان يتوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه انه انما تقوم حجة على من يقول بنفهوم المخالفة وقوله عليه الصلاة والسلام شفاعتى لاهل الكبار من امتى وهو المشهور بل الاحاديث في باب الشفاعا متواترة المعنى واحتجت المعتزلة بقوله تعالى * واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعا * وقوله تعالى * ما للظالمين من حيم ولا شفيع يطاع * والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبار بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما فاسد اما الاول فلان النائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة

الاشخاص والازمان ودليلنا يجب ان يكون خاصا اذ لا نقول بثبوت الشفاعا على الوجه العام فالترجيح معنا اذ الخاص مقدم على العام ولما كان بين تسليم عموم الاشخاص واختصاص الحكم بالكفار نوع منافرة اقتصر في شرح المقاصد على تسليم عموم الازمان والاحوال لكنك قد سمعت ان التخصيص قصر العام على بعض

ما تناوله فهو مقتض للمعوم لا مضاف له (قوله لا يستحقان العقاب عندهم فلا معنى للعفو) هذا تصريح بالمشهور من مذهبهم وقد سميت ان العفو هو التجاوز عن العقاب المستحق فحيث لا استحقاق لعفو وما قيل من ان العفو انما هو عن صغيرة من لم يجنب الكبائر فجوابه انه لم يثبت منهم القول باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة اصلا

ولا يستحقان العذاب عندهم فلا معنى للعفو واما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية (واهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار) وان ماتوا من غير توبة لقوله تعالى * فن يعمل مثقال ذرة خيرا يره * ونفس الايمان عمل خير لا يمكن ان يرى جزاؤه قبل دخول النار ثم يدخل النار فيخلد لانه باطل بالاجاع فتعين الخروج من النار وقوله تعالى * وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الانهار * وقوله تعالى * ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا * الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة مع ما سبق من الادلة القاطعة على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان وايضا ان الخلود في النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزاء للكفر الذي هو اعظم الجنايات فلو جوزى به غير الكافر كان زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا وذهبت المعتزلة الى ان من دخل في النار فهو خالد فيها لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم والتائب وصاحب صغيرة اذا اجتنب عن الكبيرة ليسوا من اهل النار على ما سبق من اصولهم والكافر مخلد بالاجاع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة لوجهين احدهما انه يستحق العذاب وهو مضره خالصة دائمة فبنا في استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة

وان اوهم كلام الشارح فيما سبق بذلك في الجملة لكنه قد جرى ههنا على المشهور فلا غبار على كلامه هنا (قوله لا يمكن ان يرى جزاؤه قبل دخول النار) ولا يمكن ايضا ان يرى ذلك في النار بتخفيف العذاب مثلا لان جزاء الايمان هو الثواب بالاجاع ودار الثواب هي الجنة (قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات) فانه تعالى رتب الفوز بجنات الفردوس على مجرد الايمان والعمل الصالح من غير اشتراط للاجتناب عن الكبائر فدل على ان اهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار والا لما دخلوا الجنة ولا قائل بالفصل بين مرتكب الكبائر وتارك الاعمال الصالحة فتكون الآية

من النصوص الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة لمجرد الايمان « والجواب » كما يشير اليه سياق كلامه (قوله وايضا الخلود في النار من اعظم العقوبات) هذا بيان لوجه الحكمة في عدم خلود اهل الكبائر في النار بعد ثبوت اصل الحكم بالنصوص فلا يرد عليه ان يقال يجوز ان يكون مراتب النيران متفاوتة في الحرارة وان يعذب

الكفار انواعا من العذاب خالدون في النار اشد من مجرد الخلود فيها وان يقال لانهم ان مجرد الخلود في النار جمل جزاء للكفر مع ان النص قد دل على ذلك وان يقال قوله كان ذلك زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا لو سلم لزومه فتد لانهم بطلاند (قوله الجواب منع قيد الدوام) في العقاب والثواب ايضا قيل اذا انقطعت المضرة يتلذذ بانقطاعها فلا تكون خالصة وكذا المنفعة يتألم بانقطاعها واجيب بالمنع اذ يجوز ان لا يشعر بالانقطاع فلا يتألم ولا يتألم بل تقول قيد الخلوص ايضا ثم ولو سلم فدوامه والتمسك بان قيد الخلوص هو المميز للثواب والعقاب عن المنفعة والمضرة الدنيا وبنتين ضعيف جدا

(قوله وهو الاستيجاب)
اي جمل الشيء واجبا كان
المطيع جمل الثواب بطاعته
واجبا عليه تعالى لا يصح منه
تركه عقلا وكذا العاصي جمل
العقاب واجبا لا يتركه تعالى
عدلا والاستحقاق بهذا المعنى
منتف عند اهل السنة واما
ان الاستحقاق بمعنى ان الثواب
يترتب على الطاعة تفضلا
بمقتضى الوعد وكذا العقاب
قد يترتب على المعصية عدلا
على وفق الوعيد من غير
وجوب فهو وان كان مسلما
عندنا لكنه لا يجديهم
(قوله والجواب ان قتل

والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذى
قدره وهو الاستيجاب وانما الثواب فضل منه والعذاب
عدل فان شاء عفا وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة وثانيهما
النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى ومن يقتل
مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى
ومن بعض الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا
فيها وقوله تعالى من كذب بيعة وأحاطت به خطيئته
فاؤلئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب ان قاتل
المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا الكافر وكذا من تعدى
جميع الحدود وكذا من أحاطت به خطيئته وشتمته من كل
جانب ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل
كقوله سجين مخلد ولو سلم فعارض بالنصوص الدالة على
عدم الخلود (والاعمان) في اللغة التصديق اى اذعان حكم
الخبر وقبوله وجعله صادقا افعال من الامن كان حقيقة
آمن به آمنه من التكذيب والمخالفة يعدى باللام

المؤمن لكونه مؤمنا) يريدان تعليق الحكم بالمشق مشر بهاية مأخذ الاشتقاق
فيحمل عليه جمعا بين الأدلة (قوله فالخلود قد يستعمل) يشير الى ان الشائع استعمال
الخلود في التأيد لكنه ربما يستعمل في المكث الطويل ايضا فيحمل عليه ههنا جمعا
بين الأدلة ثم ان المكث الطويل يعم الخلود فيصح تعميم النصوص المذكورة للكفار
وغيرهم (قوله ولو سلم فعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود) واذا تعارضت
النصوص يجب الجمع بينهما ما امكن فيجب تخصيص النصوص الدالة على التأيد
بالكفار لثلاث يلزم ترك ما يعارضها بالكلية (قوله افعال من الامن) يقال آمنه وامنى

هذا مما
هو محتوي

غيري فالهمزة فيه للتعدية الى المفعول الثاني يقال آمنه اذا صدقه وحقيقته آمنه التكذيب والمخالفة كنا ذكره الزمخشري وقال تعديته بالباء لتضمنه معنى اقروا واعترفوا اما تعديته باللام كما ذكره الشارح فلتضمنه معنى اتقادوا وعن (قوله كافي قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا) هذا ليس باستشهاد بل تمثيل فلا يرد ما يقال انه يحتمل ان يكون اللام مزيدة لتقوية العمل فالاولى ان يستشهد بمثل فان لم تؤمنوا الى فاعتزلون على ان كونه صلة ظاهر يصلح للتمسك (قوله وليس حقيقة التصديق) يريد ان التصديق ليس عبارة عن العلم بصدق الخبر او المخبر والالزام ان يكون كل عالم بصدق النبي عليه السلام مؤمنا به وليس كذلك فان كثيرا من الكفار كانوا عالمين بصدق عليه السلام كادل عليه قوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم

ووجدوا بها واستيقنتها
انفسهم الى غير ذلك بل هو
اذعان لما علم وانقياد له
وسكون النفس اليه
واطمئنانها به وقبولها
بذلك بترك الجحد والعناد
وبناء الاعمال عليه وهو
امر زائد على العلم بل ربما
يتعلق بالمظنون والمعتقد
ايضا ولهذا يبنى العمل
عليهما واما ان ماهيته
كافي قوله تعالى حكاية . وما انت بمؤمن لنا . اي بمصدق
وبالباء كافي قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله الحديث
اي ان تصدق وليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب
نسبة الصدق الى الخبر والمخبر من غير اذعان وقبول بل هو
اذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على
ما صرح به الامام الغزالي رحمه الله وبالجمله هو المعنى
الذي يبرعنه بالفارسية بكرويدن وهو معنى التصديق
المقابل للتصور حيث يقال في اوائل علم الميزن العلم اما تصور
واما تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا فلو حصل هذا
المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة
ان عليه شيئا

ماهى فمنهم من جعله من مقولة الكيف وسيجى تفصيل مقالته ومنهم من جعله « من »
كلاما نفسيا ومنهم من جعله عبارة عن العلم مع زيادة اعتبار والشارح مال الى يجعله
من الكيفيات النفسانية ومن قبيل العلم وايضا صح من ابن سينا ما جعله من احد قسمي
العلم واما ما يقال من انه امر قطعي صرح في شرح المقاصد فكيف يصح جعله احد
قسمي العلم مع شموله الظن فقد عرفت فساد ولم يوجد من كلام الشارح ما يدل عليه
بل رد على من قال بوجوب اليقين في باب الايمان وما الى ان الظن الذي لا يخطر معه
احتمال النقيض يكفي في ذلك كما ذكره صاحب المواقف مع بت القول بانه لا بد فيه من
التصديق والاذعان بل انما يتردد كلامه في انه هل يمكن حصول اليقين بدون التصديق

كما يشعربه كلامه في هذا المقام اولا كما سيجي ما يدل عليه لافي عكسه (قوله من امارات
الانكار) الانكار القلبي كالانكار اللساني وشدة الزنار مثلا فانما نحكم بالظاهر ونجري على

ما يفيد الامارة من كونه
مكذبا لا مصدقا كما نحكم
باسلام المنافق ونجري عليه
احكامه واما انه هل هو
كذلك فيما بينه وبين الله
تعالى فان لم يكن الامارة مما
جعله الشارع من امارات
الكفر فظاهر انه ليس كذلك
والا فهو كافر فيه ايضا
شرعا اذا تصديق وان كان
موجودا حقيقة لكن لا
اعتداده شرعا فهو في حكم
العدم كايمن اليأس هذا
ما قال رحمه الله لا اعتداد
بالتصديق مع تلك الامارات
فلا مناقضة بينه وبين
ما ذكر في الكتاب كانوا هم
(قوله الا ان التصديق ركن
لا يحتمل السقوط اصلا)
يريد ان المكلف مكلف
بالتصديق على كل حال
بخلاف الاقرار فانه قد
يسقط في بعض الاحوال
واما الصبيان المجانين فهم
ليسوا بمكلفين بالايمن
حتى يتصور سقوط ركن

من امارات التكذيب والانكار كما اذا فرضنا ان احدا
صدق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام وسلم واقربه
وعمل به ومع ذلك شد الزنار بالاختيار او سجد للصنم
بالاختيار نجعله كافرا لما أن النبي عليه السلام جعل
ذلك علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا الكلام
على ما ذكرت سهل لك الطريق الى حل كثير من
الاشكالات الموردة في مسألة الايمان واذا عرفت حقيقة
معنى التصديق فاعلم ان الايمان في الشرع (هو التصديق
بما جاء به من عند الله تعالى) اي تصديق النبي عليه السلام
بالقلب في جميع ما علم بالضرورة بحجته من عند الله
تعالى اجمالا وانه كاف في الخروج عن عهدة الايمان
ولا ينحط درجته عن الايمان التفصيلي فالمشرك المصدق
لوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا لا بحسب اللغة
دون الشرع لا خلافا بالتوحيد واليه الاشارة بقوله تعالى
* وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون *
(والاقاربه) اي باللسان الا ان التصديق ركن لا يحتمل
السقوط اصلا والاقرار قد يحتمله كما في حالة الاكراه فان
قليل قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة قلنا
التصديق باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله
ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاذه
في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسما لمن آمن في الحال او في
الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب وهذا
الذي ذكره من ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب
بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الأئمة وفخر الاسلام
ومذهب جمهور المحققين الى انه هو التصديق بالقلب

التصديق والاقرار بل ايمانهم وكذا كفرهم امر حكيم (قوله التصديق باق في القلب) اما

لانه ليس بأدراك بل هو كلام نفسي على ما وقع في كلام الامامين ولائم المناقاة بيننا وبين النوم
وامالانه لا منافاة بين نوم المرء وادراكه اعماله لا تضاد بينهما على ما هو رأي الفلاسفة
وامالعدم اتحاد محلهم اعل ما يشعر به قوله عليه السلام ينام عيني ولا ينام قلبي كما هو رأي
الاستاذ ولو سلم المناقاة كما هو رأي شاعرة فالشارع جعل التصديق في حكم الباقي مالم
يطرأ عليه ما يضاؤه وكذا يمكن ان يقال مثله في الاقرار لكن الظاهر ان معنى كون
الاقرار ركنا من الايمان انه لا يتم بدون الاقرار ولا حاجة الى اعتبار بقائه اصلا
كما ان حكم الاعمال عند من يجعلها ركنا مثل ذلك قد دبر (قوله وانما الاقرار شرط
لاجراء الاحكام في الدنيا) لكنه قد يكتفى بدليله كوجوده في دار الاسلام وسائر امارات

وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لما ان تصديق
القلب امر باطن لا بدله من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه
فهو مؤمن عند الله تعالى وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا ومن
اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمناق في العكس وهذا هو اختيار
الشيخ ابي منصور رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك قال الله
تعالى . اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقال الله تعالى . وقلبه
مطمئن بالايمان . وقال الله تعالى . وما يدخل الايمان في قلوبكم .
وقال النبي عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك وطاعتك وقال
عليه السلام لا سامة حين قتل من قال لا اله الا الله هل شقت
قلبه فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن اهل اللغة لا يعرفون
منه الا التصديق باللسان والنبي عليه السلام واصحابه كانوا يقنعون
من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفسار
عما في قلبه قلت لا خفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب

الدين اذا لم يكن له كفر معلوم
قال رحمه الله لا يخفى ان
الاقرار لهذا الغرض لا بد
وان يكون على وجه الاعلان
للامام او غيره من اهل الاسلام
بخلاف ما اذا جعل ركنا فانه
يكفي له مجرد التكلم وان لم
يظهر على غيره (قوله
والنصوص معاضدة لذلك)
انما جعلها معاضدة لاجبا
عليه لما انه يحتمل ان يكون
تخصيص القلب بادكر
لكونه رئيس الاعضاء

ومستبعا لما عداه على ما دل عليه قوله عليه السلام الاوان في الجسد لمضغة « حتى »
اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسدت الجسد كله الا وهي القلب والحديث ايضا
يفيد اعتبار عمل القلب لاعدم اعتبار اللسان ومن ههنا جعل في شرح المقاصد هذه
النصوص حجة على من يجعل الايمان عبارة عن مجرد الاقرار اللساني كالكرامية
(قوله فان قلت نعم الايمان هو التصديق) حاصله اما سلمنا ان الايمان عبارة عن
التصديق بشهادة النقل عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ولم ينقل في الشرع
لي معنى آخر اذ لا دليل عليه ولاته قد كثر خطاب العرب به في الكتاب والسنة من
غير بيان اعناه قلوبا يريد به غير ما يعرفونه من لغتهم لكان ذلك خطايا بعالم يفهم ولما صح

امثالهم من غير استفسار ولهذا قال عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه
ورسوله فظهر انه لم يعتبر فيه شرعا الا لخصوص باعتبار متعلقه بعد ما يريد به المعنى
اللفوى لكن التصديق عند اهل اللغة هو التلفظ بكلمة تدل على قبول الخبر فيجب
ان يحمل الايمان عبارة عن الاقرار باللسان لاعن التصديق القلبي او عن مجموعهما
(قوله حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق الخ) رد عليه بان هذا انما يدل على
ان فعل اللسان من غير اعتبار دلالة على فعل القلب لا يعد عرفا ولغة ايمانا ولا تصديقا
لكن دلالة الالفاظ على معانيها دلالة وضعية يمكن تخلف مدلولاتها عنها فاعتبار الدلالة

لا يستلزم اعتبار المدلول
والحق ان العبرة بالمعاني وبها
تناط الاحكام والالفاظ
انما وضعت دلائل عليها
ووسائل الى ادائها
وما ذكره تنفيه عليه ورد
لما ذكر في السؤال من ان
اهل اللغة لا يعرفون منه
غير الاقرار باللسان وهو
كاف فيه (قوله فلانزاع
في انه يسمى مؤنافة)
وذلك لان الايمان في اللغة
كما يطلق على التصديق
القلبي يطلق ايضا على
الاقرار باللسان لكونه دليلا
عليه حتى توهم الكرامية انه

حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه
لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف
بان المتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبي ومؤمن به ولهذا
صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان قال الله تعالى *
ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم
بمؤمنين * وقال الله تعالى * قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا * واما المقر باللسان وحده فلانزاع
في انه يسمى مؤنافة ويجرى عليه احكام الايمان ظاهرا
وانما النزاع في كونه مؤنفا فيما بينه وبين الله تعالى والنبي عليه
السلام ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة
الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على انه لا يكفي
في الايمان فعل اللسان وايضا الاجماع منعقد على ايمان
من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه مانع
من حرس ونحوه فظهر ان ليست حقيقة الايمان مجرد
كلتي الشهادة على مازعمت الكرامية ولما كان مذهب جمهور
المتكلمين والمحدثين والفقهاء

لا يطلق على غير ذلك لغة وقيل معنى كلامه ان اهل اللغة يطلقون لفظ المؤمن على المقر
باللسان حقيقة بناء على وجود اماراته فان ذلك كاف في اطلاق الالفاظ على سبيل
الحقيقة في الامور الخفية كالغضب والفرحان وفساده غنى عن البيان (قوله لا يكفي
في الايمان فعل اللسان) بل يجب فيه فعل الجنان سواء جعل نفسه او شطره او شرطه
على ما ذهب اليه الرقاشي من اشتراط المعرفة لكنه لكونها ضرورية لم يجعلها

جزأ من الايمان المكتسب وكذا القطان اشترط التصديق والمعرفة لكن جعل
الايمان نفس الاقرار (قوله ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل
بالاركان) قال رحمه الله فعلى هذا المذهب قد يجعل تارك الاعمال خارجا عن الايمان
داخلا في الكفر واليه ذهب الخوارج او غير داخل ايضا وهو القول بالمتزلة بين المتزلتين واليه

ذهب المعتزلة وقد لا يجعل
خارجا من الايمان بل يقطع
بعدم خلوده في النار وهو
مذهب اكثر السلف وجميع
ائمة الحديث وكثير من
المكلمين والمحكي عن
مالك والشافعي والاوزاعي
رحمهم الله ثم قال
وعليه اشكال وهو انه
كيف لا يتقضى الشئ بالتفاء
ركنه واجاب بان الايمان
يطلق علاما هو الاساس
والاصل في دخول الجنة
وهو التصديق وحده وعلى
ما هو الكامل المنجى وهو
الذي عد العمل ركنا منه
وموضع الخلاف ان يطلق
الاسم للاول والثاني (قوله
وعدم دخول المعطوف
في المعطوف عليه) اى

ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل
بالاركان اشار الى نفي ذلك بقوله (فاما الاعمال) اى الطاعات
(فهى تتزايد في نفسها والايمان لا يزيد ولا ينقص)
فهنا مقامان الاول ان الاعمال غير داخلة في الايمان لما
من ان حقيقة الايمان هو التصديق ولانه قد ورد في الكتاب
والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى * ان الذين آمنوا
وعملوا الصالحات * مع القطع بان العطف يقتضى المغايرة وعدم
دخول المعطوف في المعطوف عليه وورد ايضا جعل الايمان
شرطا صحة الاعمال كما في قوله تعالى * ومن يعمل من الصالحات
وهو مؤمن * مع القطع بان الشروط لا يدخل في الشرط
لامتناع اشتراط الشئ بنفسه وورد ايضا اثبات الايمان بان ترك
بعض الاعمال كما في قوله * وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا *
على ما مر مع القطع بانه لا تحقق للشئ بدون ركنه ولا يخفى
ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من
حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا كما هو رأى
المعتزلة لاعلى مذهب من ذهب الى انه ركن من الايمان الكامل
بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو
مذهب الشافعي وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها
فيما سبق والمقام الثانى ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص

العطف بظاهره يقتضى ذلك فيجب العمل به ما لم يرد عنه قائم البرهان (كما مر)
كسائر الظواهر فلا يرد عليه ما يقال لم لا يجوز ان يكون عطفه اهتماما بشأنه وتحريضا
عليه لكونه كال الايمان وسببا لترتب ثمرته عليه (قوله لامتناع اشتراط الشئ
بنفسه) فان المشروط بشئ مشروط بكل جزء من اجزائه فلو دخل المشروط في الشروط
يلزم اشتراط الشئ بنفسه والقول بأن المراد بالشرط ماعدا المشروط عدول

عن الظاهر واما القول بان المراد من الايمان في الآية هو النعوى فحين نلتزمه ونزيد عليه ان الشأن ذلك في جميع استعمالات الشرع ويتمسك في ذلك بما سمعت من الوجوه وان اراد بذلك انه لم يعتبر فيه خصوصية باعتبار المتعلق فبطالانه ظاهر (قوله كما مر من انه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان) اذ قد سبق ان التصديق ليس عبارة عن

وقوع الصدق في القلب اى الجزم بذلك من غير اذعان وقبول بل عن اذعانه وقبوله بعد علمه ثم ان اعتبار الجزم في الايمان هو المشهور فيما بين الجمهور وقد عرفت ان ميل الشارح وصاحب المواقف الى اعتبار الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض فيه ايضا (قوله وفيه نظر لان الاطلاع على تفصيل الفرائض يمكن في غير عصر النبي عليه السلام) وجوابه ان تلك التفاصيل لما كان الايمان بها برمتها اجالا حاصلا فبالاطلاع عليها لم ينقلب الايمان من النقصان الى الزيادة بل من الاجال الى التفصيل

كما مر من انه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء اتى بالطاعات او ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه اصلا والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ما ذكره ابو حنيفة رحمه الله انهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعض فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به وهذا لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض يمكن في غير عصر النبي عليه السلام والايمان واجب اجالا فيما علم اجالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا خفا في ان التفصيل ازيد بل اكمل وما ذكر من ان الاجال لا ينحط عن درجته فانما هو في الاتصاف بأصل الايمان وقيل ان الثبات والدوام على الازمان زيادة عليه في كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة الايمان لما انه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء كما في سواد الجسم مثلا وقيل المراد زيادة ثمرته واشراق نوره وضيائه في القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي

فقط بخلاف ما في عصر النبي عليه السلام فان الايمان لما كان عبارة عن التصديق بجملة ما جاء به النبي عليه السلام فكلما ازداد تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها لاحالة وما ذكره من ان التفصيل ازيد ممنوع وقوله واكمل مسلم وغير مفيد واستقف على مرید تحقيق لهذا المقام (قوله وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشيء

لا يكون من الزيادة) وجوابه ان الزيادة تنصور من وجوه كالشدة والعدة والمدة ولا يخفى ان الوجود في زمان اكثر ان كان باقيا فهو ازيد بحسب المدة وان كان متجددا فبحسب العدة وان لم يكن ازيد بحسب الشدة (قوله ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر) اما اذا اريد بالايمان مطلق الطاعات فرضا كان او نفلا تركا كان او فعلا كما ذهب اليه الخوارج وابو الهذيل وعبد الجبار من المعتزلة

ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا قيل ان هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات جزأ من الايمان و قال بعض المحققين لانسلم ان حقيقة التصديق لا يقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق آحاد الامة ليس كتصديق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي لكن بقي ههنا بحث آخر وهو ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان هو المعرفة واطبق علماءنا على فساد لان اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكره عنادا واستكبارا قال الله تعالى « وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثاني ايمانا دون الاول والمذكور في كلام بعض المشايخ ان التصديق

فازديادها وانتقاصها بحسب المواظبة في غاية الظهور واما اذا اريد بها ما هو المفروض منها من الافعال والتروك كما ذهب اليه الجبائيان واكثر معتزلة بصرة فازديادها انما هو بحسب ازدياد او قاتها وانتقاصها بحسب انتقاصها وبعدم وجوبها كما في الحج والزكاة قال رحمه الله الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب ينبغي ان لا يكون مذهباً لاحد (قوله بل يتفاوت قوة وضعفا) هذا مسلم لكن لا طائل تحته

اذا النزاع انما هو في تفاوت الايمان بحسب الكمية اعني القلة والكثرة فان « عبارة » الزيادة والنقصان اكثر ما تستعمل في الاعداد واما التفاوت في الكيفية اعني القوة والضعف فنخرج عن محل النزاع ولهذا ذهب الامام الرازي وكثير من المتكلمين الى ان هذا النزاع لفظي راجع الى تفسير الايمان وهو التحقيق الذي يجب ان يعول عليه

(قوله عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر) اى تسكين النفس عليه وتوطئتها على العمل بمقتضاه وكفها عن ان تتلقاه بالرد والانكار والعناد والاستكبار ويقرب منه

ما قيل من ان التصديق القلبي غير كاف بل لابد من الاقرار باللسان لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها

انفسهم وبهذا يندفع الاشكال الذى اورد عليه (قوله وبهذا الاعتبار يصح التكليف بالايان) يعنى ان مقتضى ما ذكر ان لا يصح التكليف بالايان اذ لا تكليف الا بالافعال الاختيارية اتفاقا لكن لما اجرى الله تعالى مآلته على خلق الايمان عقيب افعال مخصوصة لنا اختيارية صح التكليف به بذلك الاعتبار كما صح النهى عن القتل والاعتراض عليه على ما سلف بيانه (قوله ولا يكتفى المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك)

فيلزم ان لا يعتبر تصديق من شاهد المعجزة فانقل ذهنه الى صدق مدعى النبوة انتقالا دفعا

عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما يحصل بلا كسب كمن وقع بصره على الجسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وهذا ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك فى القلب من غير اختيارك لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين الشئتين وشككنا فى انها بالاثبات او بالنفى ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذى يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار فى مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايان وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا واختياريا ولا يكتفى المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك نعم يلزم ان تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا بأس بذلك لانه يحصل المعنى الذى يبر عنه بالفارسية بـ كرویدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك وحصوله لا الكفار الماندين المستكبرين ثم وعلى تقدير الحصول فكفرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وهما من علامات التكذيب والانكار (والايان والاسلام واحد) لان الاسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق على ما مر

وتكليفه بتحصيل ذلك بالاختيار لتحصيل المحاصل على انه حصل لها معنى المسمى

وإذا كان
المراد من
المراد من
المراد من

بكرويدن فكيف لا يكون مؤمناً فالصواب ان التكليف بالايمان تكليف بتحصيله
ان لم يكن حاصلًا وبعدم مقابله بالرد والانكار بعد حصوله كما اشرنا اليه سابقا واليه ينظر
قوله وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد
والاستكبار وما هو من علامات التكذيب والانكار (قوله ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا
من كان فيها من المؤمنين فاوجدنا فيها غيريت من المسلمين) فان كلمة غير يجب حملها
على معنى الاذلا يستقيم جعلها صفة بمعنى المفاير وهو ظ فيكون المعنى فاوجدنا فيها
من المؤمنين الا اهل بيت واحد من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمنين فوجب ان
يتحد الايمان بالاسلام وانما جملة مزيد الالحة لانه يكفي في صحة الاستثناء تصديق المؤمن والمسلم
في الجملة وان كان المؤمن اعم (قوله ولا نفى بوحدهما الا هذا) يريدانه ليس المراد بوحدهما
هو ترادف فيهما اذ لا نزاع في تفاير مفهوميهما بحسب اصل اللغة فان الاسلام عبارة عن الخضوع

ويؤيده قوله تعالى . فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين
فاوجدنا فيها غيريت من المسلمين . وبالجملة لا يصح
في الشرع ان يحكم على احدهما بغير مؤمن وليس بمسلم او مسلم
وليس بمؤمن ولا نفى بوحدهما سوى هذا فظاهر
كلام المشايخ انهم ارادوا عدم تفايرهما بمعنى انه لا ينفك
احدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في
الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله تعالى فيما اخبر من
اوامره ونواهيه

والاقياد والايمان عبارة
عن التصديق بل المراد
بوحدهما وحدة ما يراد
منهما في الشرع وتساويهما
بحسب الوجود بمعنى
ان كل من اتصف باحدهما
فهو متصف بالآخر
ومن زعم ان المراد

بوحدهما عدم صحة سلب احدهما عن الآخر وهو اعم من الترادف
والتساوي فقد اخطأ ولعله ظن ان ضمير وحدثهما راجع الى المؤمن والمسلم لا الى الايمان
والاسلام كما هو المدعى فان قلت فسر الخضوع والاقياد بقبول الاحكام والاذعان وجعله
حقيقة التصديق فهذا صريح في الترادف قلت هو بيان لاتحاد مؤداهما وحاصل معنييهما وهو
لا يستلزم الترادف وقد استدل على الترادف بقوله تعالى ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه
فان الايمان مقبول ممن يتبعه بلا شبهة ولو كان غير الاسلام لم يكن كذلك واجيب بأن المفهوم
من الآية ان الدين المفاير للاسلام غير مقبول ممن يتبعه لا كل شيء يفايره والايمان ليس
بدين اذ الدين كما عرفت في اول الكتاب يشتمل القروع والاصول بل ربما يخص بالقروع
والايمان عبارة عن الاصول الاسلامية والاسلام هو هذا الدين فيكون مشتقاً على
عمل الجنان والاركان ومن ههنا شاع فيما بينهم دين الاسلام ولم يسمع دين الايمان فهو

غير الايمان بحسب المفهوم عنده من يحمله عبارة عن التصديق فقط او مع الاقرار لكن الايمان جزء منه او شرط له فلا ينفك عنه فلا يكون غيره بالمعنى المراد فان قلت يلزم على ذكر كرت ان يكون المصدق المخل بالطاعات مؤمنا غير مسلم قلت المتدين بدين هو الملتزم بسلوك طريقه وان كان مقصرا في ذلك ومن ههنا لم يبق بين الاسمين كثير فرق في المعنى وكان مظنة للترادف هذا والظاهر ان من ادعى الترادف او عدم التغاير لا يجعل الاسلام عبارة عن ديننا بل عن الاتقياد والتسليم وذلك اما نفس التصديق او مسبب عنه لازم لا يفارقه وقد وقع

في كلام الشارح ان الدين عبارة عن الطريقة الثابتة عن النبي عليه السلام والايمان ايضا كذلك فيكون ديننا مثل الاسلام فتأمل (قوله والاسلام هو الاتقياد والخضوع لالوهيته) اي التسليم لكونه خالقا لكل مستوجبا للعبادة منهم (قوله فانه صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان) وذلك لانه تعالى رد قولهم آما بانه كذب وهو في قوة نهيمهم عنه ولهذا استدرك عليهم فامرهم بان يقولوا أسلنا

والاسلام هو الاتقياد والخضوع لالوهيته وهذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالإيمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران ومن أثبت التغاير يقال له ما حكم من آمن ولم يسلم أو أسلم ولم يؤمن فان أثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر فيها والظاهر بطلان قوله فان قيل قوله تعالى . قالت الاعراب آما قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا . صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان قلت المراد ان الاسلام المعتبر الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى الاتقياد الظاهر من غير اتقياد الباطن بمنزلة التلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان . فان قيل قوله عليه السلام الاسلام ان تشهد بان لا اله الا الله وان محمد رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي . قلت المراد ان ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال عليه السلام لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم قال شهادة

ولولم يكن هذا ايضا صدقا لما صح نهيمهم عنه وأمرهم بهذا ومن ذهب عليه هذه النكتة ذهب الى ان الاولى ان يقال في الجواب قولهم اسلنا لا يستلزم تحقق مدلوله ولهذا صح ان يقال ولكن قولوا آما (قوله وهي في الآية بمعنى الاتقياد الظاهر من غير اتقياد الباطن) وذلك لان الاسلام في الاصل هو مجرد الاتقياد والخضوع لكن اعتبر منه شرعا هو الاتقياد الباطن وذلك لا يتصور بدون التصديق وقد يستعمل بالذات الى اصل اللغة في الاتقياد الظاهر وان لم يعتد به شرعا (قوله دليل على ان الاسلام هو الاعمال) من التلفظ بكلمة الشهادة واقام الصلاة

وابتداء الزكوة والصوم والحج لا التصديق القلبي كما يشعر به كلام المص ولا الاقبياد
الباطني اللازم له كما يفضح عنه كلام المشايخ فلا يستقيم لا الترادف ولا عدم التفسير
لوجود الايمان بدون الاسلام في الجملة (قوله لانه اذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي
الجواز) يريد ان القائل اذا نوى به غير الشك من محتملات اللفظ فلا شيء عليه غير ترك الاولى
واما الشك فلظهور اللفظ فيه لا يحتاج الى النية ولهذا ذكر في الفتاوى ان قائله يكفر
ان لم ياول روى عن ابن عمر انه اخرج شاة ليذبح فمربه رجل فقال اؤمن انت قال نعم

ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واتيتم الصلاة واتيتم
الزكاة وصيام رمضان وان تعطوا من انعم الخمس وكما قال
عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول
لا اله الا الله وادناها امانة الاذي عن الطريق (واذا وجد
من العبد التصديق والاقرار صح له ان يقول انا مؤمن
حقا) لتحقيق الايمان (ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء
الله) لانه ان كان لا شك فهو كفر لا محالة وان كان للتأدب
واحالة الامور الى مشيئة الله تعالى اول الشك في العاقبة والمآل
لا في الآن والحال اول التبرك بذكر الله اول التبره عن تزكية
نفسه والاعجاب بحاله فالاولى تركه لما انه يوهم بالشك فلهذا
قال لا ينبغي دون ان يقول لا يجوز لانه اذا لم يكن للشك فلا
معنى لنفي الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى
الصحابه والتابعين وليس هذا مثل قولك انا شاب
ان شاء الله تعالى لان الشاب ليس من الافعال المكتسبة
ولانما يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل ولا بما تحصل
به تزكية النفس الاعجاب بل مثل قولك انا راشد متق
ان شاء الله تعالى وذهب بعض المحققين الى ان الحاصل
للبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر

ان شاء الله قال لا يذبح نسكي
من يشك في ايمانه ثم مربه
رجل آخر فقال اؤمن
انت قال نعم فامر به بذبح شاته
فصرف ظاهر الاستثناء
الى الشك ولم يجعل قائله
مؤمنا كما ترى (قوله بل مثل
قولك انا راشد متق ان
شاء الله) في ان كل واحد
من الايمان والرشاد
والتقوى مما يكتسب
بالاختيار ويرجى البقاء
عليه في العاقبة والمآل
ويحصل به تزكية النفس
والاعجاب ولكن ههنا
فرق دقيق به يحسن
الاستثناء في الرشاد
والتقوى دون الايمان

وهو ان الرشاد اعني الاهتداء بعمل الصالحات والتقوى اي الانتهاء عن « لكن »
المنهيات ليس واحد منهما شيئا محصلا يحصل بتمامه لاحد في وقت معين فليس
الراشد من عمل صالحا في الحال اوفى حين من الاحيان وكذلك المتقي ليس من اجتناب المحارم
في حين من احيان كونه مكلفا بل الحاصل منهما هيئة نفسانية تدعو الى امتثال الاوامر
وتزجر عن ارتكاب المناهي وتلك الهيئة تقوى وتضعف وتزول وتثبت والمعتبر منها

ما هو في القوة والثبات بحيث يفي بكسر الشهوات وقهر النفس الارمأة ويبقى مدة العمر ومثق للانسان بذلك فكيف لا يشك في حصوله واما الايمان فهو امر آتى الحصول بحصل لمن هدا الله بتمامه دفعة واما قوته وثباته فامر خارج عن مدلول قوله انا مؤمن فلا وجه للشك والاستثناء (قوله لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف) يريد ان كل مؤمن وان كان تصديق النبي عليه السلام في جميع ما جاء به حاصله اجمالا لكنه ربما يكون ضعيفا فاذا جاء الى التفاصيل وخصوصيات الامور التعبدية الشاقة ربما يكون لبعض النفوس

لسبب الخذلان واتباع الهوى والشيطان شئ من استنكار او استكراه قلبي اولساني ينافي ادعائها ويحجى بالنقض على تصديقها وان لم يكن لها شعور بذلك فلهذا قيل ينبغي للمؤمن ان يتعود هذا الدعاء صباحا ومساء اللهم اني أعوذ بك من ان اشرك بك شيئا وانا أعلم واستغفرك لما لا أعلم فانه نجاة عن الوقوع في هذه الورطة لوعده النبي فلا جزم لاحد لحصول الايمان النجى السالم عن شوب امثال

لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف وحصول التصديق الكامل المنجى المشار اليه بقوله تعالى * اولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم * انما هو في مشيئة الله تعالى ولما نقل عن بعض الاشاعر انه يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى بناء على ان العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخالعة حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر والمعصيان والكافر الشقي من مات على الكفر ونعوذ بالله تعالى وان كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما يشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس * وكان من الكافرين * وقول عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه اشار الى بطلان ذلك بقوله (والسعيد قديشقي) بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله تعالى (والشقي قد يسعد) بان يؤمن بعد الكفر (والتغير يكون على السعادة والشقاوة

ذلك فلا جرم يحال به على مشيئة الله قال رحمه الله وهذا قريب لولا مخالفة لما يدعيه الخصم من الاجاع والاذكر في الفتاوى من الروايات (قوله وكان من الكافرين) دلت الآية على ان ابليس لم يزل كافرا مع صحة ايمانه وكثرة طاعته قبل خلق آدم عليه السلام حتى عد من الملائكة وصح استشاؤه منهم استثناء متصلا في قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فظهر ان الاعتبار هو ايمان الموافاة اى الوصول الى آخر الحياة واول منازل الآخرة وايمان الحال وان كان ايمانا حقيقة لكن لما لم يترتب عليه ثمرات الايمان لم يعتد به فالإيمان المعتبر غير مقطوع الحصول فيدخله الاستثناء

والوجهان الاخيران يفيدان صحة حقيقة الاستثناء بخلاف الوجه الاول فانه يفيد صحة صيغة الاستثناء وليس النزاع الا فيها (قوله دون الاسعاد والاشقاء) فان الله تعالى موصوف ازلا وابدا باسعاد المرء وقت سعادته واشقائه وقت شقاوته لا تبدل فيهما اصلا وانما التبدل في سعادته وشقاوته ومعنى قوله عليه السلام السعد من سعد في بطن امه ان الفائز بالسعادة الحقيقية من علم الله انه يحتم له بالسعادة وهو في بطن امه كذا المحذول بالاشقاء الابدى من علم انه يحتم بالاشقاء في ابتداء فطرته وهذا لا ينافي ما ذكرنا من تبدل السعادة والشقاوة

عليه (قوله بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه) اي تستوجبه ولا تتم بدونه لكن لما كان رعاية وجه الحكمة في افعاله تعالى امرا تفصيليا وشيئا عاديا لا واجبا عقليا لم يجب عليه تعالى مو جبه ومقتضاه ايضا ومن خفي عليه هذا المعنى قال معنى قوله تقتضيه ترجمه ترجيحا لا يصل الى حد الوجوب فلزم عدم منافاة الحكمة لعدم الارسال ثم اعترض باحتمال ان يكون في عدم الارسال حكمة خفية وورود هذا الاعتراض

دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تعالى) لما ان الاسعاد تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة (ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته) لما من ان القديم لا يكون محلا للحوادث والحق انه لا خلاف في المعنى لانه ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال وان اريد ما تترتب عليه النجاة والثمرات فهو في مشيئة الله تعالى لا قطع لحصوله في الحال فن قطع بالحصول اراد الاول ومن فوض الى المشيئة اراد الثاني (وفي ارسال الرسل) جمع رسول فعول من الرسالة وهي سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوى الالباب من خلقته لينزع بها عنهم فاما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب (حكمة)

اي مصلحة وعقبة جيدة وفي هذا اشارة الى ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة ولا يمكن يستوى طرفاه على ما ذكرنا اظهر وجوابه ادعاء العلم الضروري بان قضية الحكمة تقتضى الارسال كما البتة وقدم مثله (قوله وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة) المشهور من احتجاج من يدعى امتناع الارسال انه لا يمكن للرسل ان يعرف ان من قاله ارسلتك هو الله تعالى اذ لعله من القاء الجن وهذا مناسب لما يزعمه السمنية من انه لا طريق للعلم الالحس واما البراهمة فالشهور من مذهبهم لا يحيلون الارسال بل قد اعترف قوم منهم بنبوة آدم

وقوم بنبوة ابراهيم وانما يزعمون ان في العقل مندوحة عن الارسال لان الحكم الذي يأتي به الرسول ان كان مخالفا لحكم العقل يرد وان كان موافقا له فلا حاجة اليه ولعله اراد بالامتناع عدم الوقوع تميرا عن اللازم بالملزوم (قوله كاذب اليه بعض المتكلمين) يريد بهم الاشاعرة فان افعاله تعالى عندهم غير معطلة بالعلل والاعراض ولا يسأل عما يفعل ولا يطلب له الملية فالارسال عندهم بمجرد تعلق ارادته تعالى بذلك لارعاية

لمصالح اليباد والحكم على سبيل الوجوب كما هو مذهب المعتزلة ولا على وجه التفضل والاحسان على ما هو رأي علماء ما وراء النهر من ان الارسال واجب عليه تعالى في حكمته وان لم يكن غير واجب بالنظر الى ذاته وقدرته كالرجل الكريم لا يأتي من الافعال بحافيه لؤم وخسة نفس البتة وان كان ممكنا من فعله (قوله فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه) فيه اشعار بأن للعقل ان يهتدى الى حسن بعض الافعال كما هو رأي علماء ما وراء النهر لا كما قال الاشعري من ان العقل

كاذب اليه بعض المتكلمين ثم اشار الى وقوع الارسال وفائدته وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبت رسالته فقال (وقد ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين) لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب (ومنذرين) لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه وان كان فبما نظار دقيقة لا يتيسر الا لواحد بعد واحد (ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا والدين) فان الله تعالى خلق الجنة والنار واعد فيهما الثواب والعقاب وتفضل احوالهما وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل به العقل وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتهما وكذا جعل القضايا منها ما هي ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيه ومنها ما هي واجبات او ممتنعات لا يظهر للعقل الا بعد نظر دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل اكثر مصالحه فكان من فضل الله ورحته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال الله تعالى * وما ارسلناك الا رجة للعالمين * (وايدهم) اي الانبياء (بالمعجزات الناقضات لامادات) جمع معجزة

معزول هناك رأسا وبني الشارح في هذا الكتاب كلامه على مذهبه في كثير من المواضع متابعة للمص فليتنبه له (قوله وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل العقل به) فيرد على البراهمة على ما عرفت من شبههم (قوله فكان من فضل الله ورحته ارسال الرسل) اذا لاحكام كانت ثابتة والقرض من الارسال بيانها واظهارها فيكون رجة محضة واردة للخير بالنسبة الى المكذب والمصدق وان لم يتفقد المكذب بذلك

بين لقوم سفر قد عن لهم طريقان احدهما طريق محبوب موصل الى هو مقصد لهم ومطلوب وان الآخر طريق ضلال وهلاك فانه عطف عليهم وارشادهم وسبب لفلاح من اتبع الهدى لالهلاك من سلك طريق الردى فلاحاجة الى ما يقال من ان كونه عليه السلام رجة للكفار هو مجرد أمنهم بمكانه من مثل المسخ والخسف والاستيصال (قوله وهي امر يظهر بخلاف العادة الخ) اشترط في المعجزة سبعة امور يتضمن هذا التعريف الاشارة اليها الاول ان تكون فعله تعالى او ما يقوم مقامه من الترك ليتصور كونه منه تعالى ويفهم ذلك من قوله امر يظهر اذا الامر يتناول الفعل والترك ويفهم استناده اليه تعالى

وهي امر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعى النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك لانه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى العادة بأن الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا في نفسه وذلك كما اذا ادعى أحد بمحض من الجماعة انه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فتخالف عادتكم وقم من مكانك ثلاث مرات ففعل يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في مقاله وان كان الكذب ممكنا في نفسه فان الامكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي كعلمنا بأن جبل احد لم ينقلب ذهبا وان كان ممكنا في نفسه فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لانها احد طرق العلم كالحس

مما سبق من ان كل ما يظهر ويحدث من اجزاء العالم فمحدثه هو الله تعالى الثاني ان تكون خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه وقد دل عليه قوله بخلاف العادة الثالث ان يكون ظهوره على يد من يدعى النبوة ليعلم انه تصديق له وقد صرح به الرابع ان يكون مقاربا للدعوى اذ لا شهادة قبل الدعوى والتأخر عنها بزمان متناول آية الكذب واما التأخر بزمان يسير فهو في حكم العدم ودل عليه قوله عندي تحدى

المنكرين الخامس ان يكون موافقا للدعوى اذا المخالف لا يعد تصديقا كفتى « ولا يقدر » الجبل بعدى دعوى وقلق البحر السادس ان لا يكون مكذبا له كما اذا قال معجزتى نطق هذا الجماد فنطق بتكذيبه فانه ادل على كذبه من صدقه وقد دل على هذين الشرطين لفظ التحدى على ما قال رجه الله من ان التحدى طلب المعارضة فيما جعله شاهدا لدعواه ولا شهادة دونهما كما عرفت السابع ان يتعذر معارضة كما يفصح عنه قوله على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله فان ذلك حقيقة الاعجاز (قوله بطريق جرى العادة بان الله تعالى

يخلق العلم الخ) ظاهر كلامه مشعر بأن العادة المفيدة للعلم بصدق النبوة عند ظهور المعجزة هي عاداته الجارية بخلق العلم عند ذلك وذلك باطل والالزم ان يكون جميع العلوم المنسوبة الى الاسباب الثلاثة عادية عندنا بل الحق ان خلق المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا لكنه ممتنع عادة فهذه العادة هي الحاملة بحصول العلم بصدق النبوة عند مشاهدة المعجزة على ان منهم من قال بامتناع ذلك عقلا وبنوا ذلك على اصول مختلفة فصل القول فيها في شرح المقاصد (قوله ولا يقدر في ذلك الخ) لان ذلك يحصل عند مشاهدة المعجزة بطريق الضرورة لا بطريق الاستدلال والنظر حتى يحتاج فيه الى نفي الاحتمالات ودفع الشبهات وقد عرفت تحقيق ذلك (قوله فبالكتاب الدال على انه قدام ونهى) مثل قوله اسكن انت وزوجك وكلا منها

رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين وهذا الاستدلال لو تم دل على نبوته قبل خروجه من الجنة والا كثرون على خلافه وتمسكوا في ذلك بالعقل والنقل اما العقل فلانه لم يكن له اذ ذاك امة والارسال الى الواحد كحوا

ولا يقدر في ذلك العلم امكان كون المعجزة من غير الله تعالى او كونها لا تعرض التصديق او كونها لتصديق الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية كما لا يقدر في العلم الضروري الحسى بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار بمعنى انه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال (واول الانبياء آدم عليه السلام وآخراهم محمد صلى الله تعالى عليه وسلم) اما نبوة آدم عليه السلام فبالكتاب الدال على انه قد امر ونهى مع القطع بأنه لم يكن في زمنه نبي آخر فهو بالوحي لا غير وكذا بالسنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفرا

مثلا غير معهود ولهذا قالوا في تعريف النبي عليه السلام هو من قال له الله تعالى ارسلك الى الناس اولى قوم كذا واما النقل فقوله فقوى ثم اجتباه ربه فان كلمة ثم يفيدان اجتباه بالنبوة كان بعدما بدر منه بادرته فيكون بعد خروجه من الجنة وقد اعترض ايضا بأن الوحي لا يستلزم النبوة لقوله تعالى واوحينا الى ام موسى ان ارضيه الآية ولا يتصور نبوتها وجوابه ان المفهوم من الكتاب في حق آدم هو اسماع الكلام المنظوم في اليقظة حيث قال وقلنا يا آدم اسكن الآية وهو المسمى بالوحي الظاهر والوحي المتلو ولم يثبت ذلك لغير النبي بل ربما جعل ذلك من خواص الرسول واما القاء المعنى في الروح في اليقظة او اسماء الكلام في المنام ويقال له الوحي والايحاء لغة وهو المراد مما ورد في حق ام موسى على ما صرح به في كتب التفسير فغير مختص به قطعا

(قوله واما نبوة محمد عليه السلام) قد استدل عليها بوجوه ثلاثة حاصل الاول

التمسك بدلالة المعجزة فانها كما عرفت تفيد العلم بصدق المدعى بالضرورة الصادقة و حاصل الثاني الاستدلال بحوزة اصناف الكمالات العلمية على ما فصله رحمه الله تعالى فان هذه الكمالات لو سلم حصول كل واحد منها لغير النبي عليه السلام فلا شبهة في امتناع اجتماعها فبين هو مفتر عليه تعالى كذاب بل في غير النبي مطلقا وحاصل الثالث انما لا قتنا عن حقيقة النبوة وفصلناها وجدناها حاصلة له عليه السلام فحكمنا بنبوته وصدق دعواه قال الامام الرازي هذا برهان ظاهر من باب البرهان الملى فان معنى النبوة اذا حصل وجد فيه اكل فيكون هو من سائر الانبياء افضل واما اثباتها

واما نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة اما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر كلام الله تعالى وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضته بأقصر سورة منه معها لكم على ذلك حتى خاطروا بمهجتهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن احد منهم مع توافر الدواعي الا ببيان بشئ مما يدانيه فدل ذلك قطعا على انه من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم علما عاديا لا يقدح فيه شئ من الاحتمالات العقلية على ما هو شان سائر العلوم العادية وثانيهما انه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه اعنى ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت تفاصيلها آحادا كشجاعة على رضى الله تعالى عنه وجود حاتم فان كلا منهما ثبت بالتواتر وان كان تفاصيلها آحادا وهى مذكورة في كتب السير وقد استدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين احدهما ما تواتر من احواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها واخلاقه العظيمة واحكامه الحكيمة واقدامه حين يهجم الابطال ووثوقه بعصمة الله تعالى في جميع الاحوال وثباته على حاله لدى الاهوال بحيث لم يجد اعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعنا ولا الى القدح فيه سيلا فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور في غير الانبياء وان يجمع الله تعالى هذه الكمالات في حق من يعلم انه يفترى عليه ثم يعمل ثلاثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على اعدائه ويحيي آثاره بعد موته الى يوم القيامة وثانيهما

بالمعجزة فن باب البرهان الاثني « انه ادعى »

(قوله فلا يكون اليهودي ونصب احكام) فان قيل قد ورد في الحديث ان عيسى عليه السلام يتزل حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويصنع الجزية ويزيد في الحال اجيب بأنه ليس في شيء من ذلك نصب احكام اما كسر الصليب وقتل الخنزير فظاهر انه على ديننا فان الخنزير لكونه نجس العين يحرم اقتناؤه والانتفاع به فيباح اتلافه واما وضع الجزية فقول انه من شريعتنا

ايضا لما دل عليه الاحاديث من انه ينسخ حكم الجزية وقت نزول عيسى عليه السلام ولا يبقى الا الاسلام او السيف وقيل انما يضعها لان المال يفيض حتى لا يقبله احدا كما ورد في الحديث وذلك لتمام البركات والخيرات وقلة الرغبات في الاموال لقرب الساعة وتتابع العلامات وينبغي ان هذا مراد من قال انه من قبل انتهاء الحكم لانتهاء علته وقيل معنى يضع الجزية يعرضها على كل كافر لا بالحرب بل بالسلم اذ لا يبقى ح محارب ومقاتل قيل الصحيح هو الجواب الاول واما قوله يزيد في الحلال فقد قيل انه يتزوج بعد نزوله فيكون ذلك زيادة له عليه السلام في الحلال اذ لم يتزوج قيل ثم انه قد ورد في اثناء حديث طويل قسما هو كذلك اذ

انه ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع واتم مكارم الاخلاق واكمل كثيرا من الناس في الفضائل العلية والعلمية ونور العالم بالايمان والعمل الصالح واظهر الله تعالى دينه على الدين كله كما وعده ولا معنى للنسوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على انه خاتم النبيين وانه مبعوث الى كافة الناس بل الى الجن والانس ثبت انه آخر الانبياء وان نبوته لا يختص العرب كما زعم بعض النصارى فان قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده قلنا نعم لكنه يتابع محمد عليه السلام لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحي ونصب احكام بل يكون خليفة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ثم الاصح انه يصلى بالناس ويؤمهم ويقضى به المهدي لانه افضل فامامته اولى (وقد روى بيان عددهم في بعض الاحاديث) على ما روى ان النبي عليه السلام سئل عن عدد الانبياء عليهم السلام فقال مائة الف واربع عشرون الفا وفي رواية مائة الف واربع وعشرون الفا والاولى ان لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك (ولا يؤمن في ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم) اي ان ذكر عدد اكثر من عددهم (او يخرج منهم من هو منهم) ان ذكر عدد اقل من عددهم يعني ان خبر الواحد

اوحي الله الى عيسى اني اخرجت عبادا لا يدان لاحد بعبائهم يعني يا جوج وما جوج فقوله لا يكون اليهودي اما ان يكون المراد الوحي بنصب الاحكام ويكون نصب الاحكام عطفا عليه تفسيره للمراد او يكون المراد الوحي المتلوه ولادليل في الحديث عليه (قوله ثم الاصح انه يصلى

بالناس ويؤمنهم ويقتدي به المهدي لانه افضل قامته اولى) قال رحمه الله لانه وان كان من اتباع النبي عليه السلام لكنه غير منعزل عن النبوة وغاية علماء الامة التشبيه بانبياء بني اسرائيل وقد ورد في اثناء حديث فينماهم يعدون للقتال يسوون الصفوف اذا اقيمت الصلاة فينزل عيسى ابن مريم فأمهم قال رحمه الله وفي هذا دليل على ان عيسى عليه السلام يؤمهم في تلك الصلاة لكن اهل الحديث قالوا امناه قعدهم عيسى عليه السلام لاخذ سنة رسولهم والاقتداء بهم وقد ورد في الحديث كيف اتم اذا نزل عيسى بن مريم فيكم وامامكم في حديث

على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في اصول الفقه لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبه مما يقتضي الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض الانبياء لم يذكر للنبي عليه السلام ويحتمل مخالفة الواقع وهو عد النبي عليه السلام من غير الانبياء او غير النبي من الانبياء بناء على ان اسم المدد خاص في مدلول لا يتحمل الزيادة ولا النقصان (وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى) لان هذا معنى النبوة والرسالة (صادقين ناصحين) لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة وفي هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الشرائع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما عدا فبالاجماع واما سهوا فنقد الاكثرين وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا من تعد الكبار عند الجمهور خلافا للحشوية

آخر فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تمال فصل لنا فيقول لا ان بعضكم على بعض امراء تكرمه الله هذه الامة قالوا في الحديثين دلالة على انه لا يؤمهم عيسى عليه السلام ولا يكون من امة محمد عليه السلام بل يكون مقرر الدينه وعونا على امته بمنزلة الخليفة له عليه السلام (قوله على تقدير اشتماله على جميع الشرائط) اي شرائط الراوى وهي العقل والضبط والعدالة والاسلام (قوله اما عدا فبالاجماع واما سهوا فنقد

الاكثرين) هذا في الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والارسال اذ قد دلت المعجزة على « وانما » صدقهم فيه دلالة قطعية لكن القاضي ابا بكر خصصها بما يمدونه ويتذكرونه فجزء صدور الكذب عنهم سهوا او نسيانا في الامور التبليغية بناء على انه لا دلالة للمعجزة على عصمتهم عن ذلك واما الكذب فيما عداها فالحق انه من عداد سائر الذنوب على التفصيل الذي يأتي (قوله معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده) عدا اوسهوا ولم يسمع خلاف صريح في ذلك غير ان الخوارج جوزوا صدور الذنوب مع قولهم بان لكل

ذنب كفر (قوله وانما الخلاق في ان امتناعه بدليل السمع او العقل) فالمحققون من الاشاعرة على ان ذلك مستفاد من السمع والاجماع والمعتزلة على انه يمتنع عقلا لانه يؤدي الى النفرة وعدم الانقياد فلا يكون البعثة لظفا بل خذلانا فلا يجوز ذلك عليه تعالى في حق الكل اذ فيهم من لا ينفع فيه اللطف فيكون تركا للاصلح بالنسبة اليه وما يقال من ان الصدور لا يستلزم الظهور ولا فساد فيه فجوابه ان جواز الصدور يستلزم جواز الظهور بالضرورة العادية وملزوم الفاسد فاسد (قوله هذا كله) اي من قوله وكذا

عن تعمد الكبار الى هنا (قوله والحق منع ما يوجب النفرة) سواء كان ذلك معصية لهم كالنفسجور او لا كمهر الامهات فانه لا ذنب للانسان في زنى امه لكن الطبع يتفرع عن اتباع اولاد الزنا خصوصا في امر الدين (قوله لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية) لان اظهار الاسلام ح القاء النفس في الهلكة ورد بانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة لعوز الموافق او قاتمه وكثرة المخالف وشوكته وايضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى في زمن

وانما الخلاف في ان امتناعه بدليل السمع او العقل واما سهوا فنجوزه الاكثرين واما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحجة لكن المحققين اشترطوا ان ينهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فيفوت مصلحة البعثة والحق منع ما توجب النفرة كمهر الامهات والفجور والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء عليهم السلام مما يشعر بكذب او معصية فما كان منقولا بطريق الآحاد فردود وما كان بطريق التواتر فصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك في الكتب المبسطة (وافضل الانبياء محمد عليه السلام) لقوله تعالى * كنتم خيرة امة الآية *

نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك وما يقال من انه يجوز رفع الخوف باعلام من الله كاقال في حق نبينا والله يعصمك من الناس فجوابه ان العصمة غير لازمة فكيف اعلامها الا ترى ان الكفار قتلوا فريقا من الانبياء عليهم السلام ولم يسمع من احدهم اظهار الكفر (قوله فصروف عن ظاهره ان امكن) يريد ان كان له محمل آخر لا يلزم منه نسبة الذنوب الى الانبياء محمل عليه وان كان خلاف الظاهر جماين الادلة والا

فيحمل على انه ترك الاول او على الصغيرة سهوا او عمدا او على انه قبل البعثة مثلا قوله تعالى ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك يدل بظاهره على انه عليه السلام اقترف وزرا اي ذنبا وانقاض ظهره يشعر بكثرة فنقول لانسلم ان الوزر ههنا بمعنى الذنب اذ قد يستعمل بمعنى الثقل كما في قوله تعالى حتى تضع الحرب اوزارها فالمراد ما كان يغشاه من الغم الشديد والحرب المفرط لاصرار قومه على تكذيبه والشرط بالله تعالى سلمناه لكن المراد ما ارتكبه من ترك الاولى وتسميته وزرا الاستعظام له منه عليه السلام الابري ان حسنات الابرار سيئات المقربين وكذلك انقاض ظهره تهويل لذلك او المراد الصغيرة سهوا او عمدا او ما كان منه قبل النبوة فالآية على الوجه الاول مصروفة عن ظاهرها بخلاف الوجوه الاخر اذ ليس فيها اخراجها عن ظاهرها بالكلية فتدبر وقس عليها نظائرها (قوله ولاشك ان خيرية الامة بحسب

ولاشك ان خيرية الامة بحسب كما لهم في الدين وذلك تابع لكمال نبهم الذي يتبعونه والاستدلال بقوله عليه السلام انا سيد اولاد آدم ولا تخزلي ضعيف لانه لا يدل على كونه افضل من آدم عليه السلام بل من اولاده (والملائكة عباد الله تعالى العاملون بأمره) على ما دل عليه قوله تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون لا يستكبرون عن عبادته

كما لهم في الدين) يريد انه اضاف الخيرية الى الامة فيكون المراد خيريتهم من حيث انه امة اي ذوملة ودين فان الامة في الاصل الدين قال الاخفش في قوله تعالى كنتم خیر امة يريد اهل امة اي خيرا هل

دين فاضمحل ماتوهم من ان خيرية الامة يجوز ان يكون لا بحسب الكمال في الدين « ولا » بل لوجه آخر ومنهم من قال دلت الآية الكريمة على ان امة عليه السلام خير الامم فيكون عليه السلام خير الانبياء لان فضل النبي لفضل امة فتأمل (قوله لا يدل على كونه افضل من آدم) وطريان العرف على اطلاق ولد آدم واولاده على النوع كما في ابن آدم وبنيه لوسلم فلا يخرج عن ضعفه وكذا القول بأن في اولاده من هو افضل منه لان ذلك مما اختلف فيه واما قوله عليه السلام من قال أنا خير من يونس بن متى فقد كذب فقد قيل انه تواضع منه عليه السلام وهذا حسن لكنه يعزل عن التطبيق بين المذهب ومعنى الحديث وقيل المراد غير النبي عليه السلام كما اذ قلت دخلت الدار وخبرت من فيها فان المراد غير المتكلم وفيه ايضا ضعف وقيل المقصود نفي الخيرية في الرسالة والنبوة لا في الرتبة والدرجة ولا يخفى بعده والا قرب ان يقال لما حكى الله تعالى من قلة صبره على أذى قومه وذهابه مغاضبا كان مظنة ان يقع في نفس

أحدهم أنه أشد صبراً منه وأثبت عزماً حتى لو أوتي ما أوتي قابلي بما به ابتلى لصبر
وشكر ونهى النبي عليه السلام عن ذلك وبين أنه ظن فائدة فعل يونس عليه السلام قد ابتلى
بما ليس للانسان للصبر عليه يدان ومعنى قوله تعالى ولا تكن كصاحب الحوت
هو النهي عن الوقوع في مثله واكتساب ما يفضي اليه وافضلية ديننا عليه السلام لا تقتضي
أن يطبق الصبر عليه البتة (قوله ولا يستحسرون) أي لا يمنون من حسر البعير وتحسر
واستحسراي أعني فهو كقوله تعالى يحسون الليل والنهار لا يفترون (قوله محال بط) جمع بينهما

كان البطلان نظراً إلى كونهم
بنات والاستحالة نظراً إلى
الإضافة إليه تعالى (قوله
تفريط وتقصير في حالهم)
فإن الظواهر قد دلت على
عصمتهم عن المعاصي
ومواظبتهم على الطاعات
كما سبق نبذ من ذلك حتى
اتفقوا على عصمتهم
عن غير الكفر أيضاً من
المعاصي (قوله بدليل
صحة استثناءهم) فإن
الاستثناء إخراج ولا إخراج
دون الدخول وحل
الاستثناء على الانقطاع
وإن كان له مجال لكنهم
قالوا إن صيغة الاستثناء
مجاز فيه فلا يصار إليه

ولا يستحسرون . (لا يوصفون بذكورة ولا أنوثة)
أدلم يرد ذلك نقل ومادل عليه عقل وما زعم عبدة الأصنام
أنهم بنات الله تعالى محال باطل وإفراط في شأنهم كما أن قول
اليهود أن الواحد قالوا أحد منهم قد يرتكب الكفر ويماقه
الله تعالى بالمسخ تفريط وتقصير في حالهم فإن قيل اليس قد كفر
أبليس وكان من الملائكة بدليل صحة استثناءهم قلنا
لأبل كان من الجن ففسق عن أمر ربه لكنه لما كان في
صفة الملائكة في باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنياً
واحداً مغموراً فيما بينهم صح استثناءهم منهم تغليبا وأما ما روت
وماروت فلا صح أنهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة
وتعذيبهما إنما هو على وجه المعاقبة كما يعاقب الأنبياء على
السهو والزلة وكانا يعظان على الناس ويعلمان السحر
ويقولان إنما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعليم السحر
بل في اعتقاده والعمل به (والله تعالى كتب أنزلها على
أنبيائه وبين فيها أمره ونهيهِ ووعدهُ ووعدهُ) وكلها
كلام الله تعالى

الأبدليل كيف وقد تناوله الأمر بالسجود للملائكة حتى عوتب بقوله تعالى ما منعك ألا تسجد
إذا أمرتكم (قوله قلنا لأبل كان من الجن ففسق عن أمر ربه) لاحظ في تقرير الحكم الآية
الدالة على ثبوته وحل كان على صار بمعنى أنه انقلب جناواً وأنه كان من نوع من الملائكة
مسمى بالجن عدول عن الظاهر من غير دلالة (قوله والحق أنهما ملكان لم يصدر عنهما كفر
ولا كبيرة) أدلم ثبت منهما الاعتقاد بتأثير السحر ولا العمل به ولا غيره من المعاصي بل قد أنزل
عليهما السحر ابتلاء للناس فمن كفر تعلمه وعمل به ومن مؤمن تحببه وتوقاه ولم يكن منهما غير

التعليم بأذنه تعالى (قوله وهو واحد) لما عرفت ان كلام الله صفة واحدة لازية والكثرة انما هي في تعلقاته واقسامه الى تفاصيله باعتبارها وفي الالفاظ الدالة على تلك الاقسام واراد بتعدد

تكرره الى العدد الذي عرفته في صدر الكتاب وبتفاوته تفاصيل آحاده في ترتيب الثواب على قراءتها بل وفي بلاغتها ايضا وقول من قال ان هذا العطف قريب من التفسير بعيد من التفسير (قوله يكون مبتدئا) اى خارجا عن السنة يضل ولا يكفر هذا في انكار المراج على التفصيل المذكور واما انكار اصل المراج فهو كفر بلا شبهة وسيفصل الكلام فيه (قوله واجب بان المراد) اى فى الآية الرؤيا بالعين جما بينهما وبين آية الاسراء واما حديث عائشة رضى الله عنها فقد قيل انه لا يصلح للاحتجاج اذ لم يتحدث به عن مشاهدة اذ لم تكن وقت المراج زوجته عليه السلام ولا فى سن الضبط بل لعلها لم تولد بعد

وهو واحد وانما التعدد والتفاوت فى النظم المقروء والمسموع وبهذا الاعتبار كان الافضل هو القرآن ثم التورية ثم الانجيل ثم الزبور كما ان القرآن كلام الله تعالى واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز ان يكون بعض السور افضل كما ورد فى الحديث وحقيقة التفضيل ان قراءته افضل لما انة انفع وذكر الله تعالى فيه اكثر ثم ان الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض احكامها (والمراج لرسول الله تعالى فى اليقظة بشخصه السماء ثم الى ما شاء الله تعالى عن العلى حق) اى ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدئا وانكاره وادماء استحالة انما يبتنى على اصول الفلاسفة والافانخرق والالتيام على السموات جائز والاجسام متماثلة يصح على كل ماصح على الآخر والله تعالى قادر على الممكنات كلها فقوله فى اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المراج كان فى المنام على ما روى عن معاوية رضى الله تعالى عنه انه سئل عن المراج فقال كانت رؤيا صالحة وروى عن عائشة رضى الله تعالى عنها انها قالت ما فقد جسد محمد عليه السلام ليلة المراج وقد ذل الله تعالى * وما جعلنا الرؤيا التى اريناك الا فتنة للناس واجب بان المراد الرؤيا بالعين والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع روحه وكان المراج للروح والجسد جميعا وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا ينفى ان المراج فى المنام او بالروح ليس بما ينكر كل الانكار والكفرة انكروا امر المراج غاية الانكار بل كثير من المسلمين قد ارتدوا

اذ قد قيل ان المراج كان قبل البعثة وقبل ان يوحى اليه بعد بعثته بخمس سنين * بسبب

(وقيل)

وقيل كان قبله سبع وعشرين من ربيع الاول قبل الهجرة بستة وتزوج عائشة رضي الله عنها بعد الهجرة وقد تزوجها حديثه السن ومنهم من قال المراجان مارواه مالك ابن صمصع وهو كان في القيظة من الحطيم او الحبر وقد ورد فيه ذكر البراق والسير ومارواه ابوذر وكان في المنام من بيت ام هاني وربما اضافه عليه السلام الى نفسه اذ كان مسكنه ولم يذكر

فيه البراق بل ان جبرائيل أتاه فأخذه به الى السماء (قوله في الشهوات والذات) اي المباحة (قوله من قبله) اي قبل الولي بالتفسير المذكور وبهذا يمتاز الكرامة من الاستدراج وما يسمونه اهانة وهو ما يقع دلالة على تكذيب الكذابين كما روي عن مسيلة الكذاب انه دعا لعور ليصير عينه الموراة صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء ويمتاز ايضا عما يسمونه معونة مثل ما يظهر من قبل العوام تخليصا لهم عن المحن والبلاء قل رجه الله ومن ههنا قالوا ان الحوارق اربعة انواع معجزة وكرامة ومعونة واهانة وكأنهم لم يذكروا الاستدراج لانه اهانة

بسبب ذلك وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج في القيظة لم يكن الا الى بيت المقدس على ما نطق به الكتاب وقوله ثم الى ما شاء الله اشارة الى اختلاف اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم فالاسراء وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب والمعراج من الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة والعرش او غير ذلك آحاد ثم الصحيح ان النبي عليه السلام انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه (وكرامات الاولياء حق) والولي هو العارف بالله تعالى وصفاته بحسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في الشهوات والذات وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فلا يكون مقارنا بالايان والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل على حقيقة الكرامة ما تواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الامر المشترك وان كانت التفاصيل آحادا وايضا الكتاب ناطق بظهورها من صريح ومن صاحب سليمان عليه السلام وبعد ثبوت الوقوع لاحاجة الى اثبات الجواز ثم اورد كلاما يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياتها المستبعدة جدا فقال (فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة) كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو

بالنظر الى المال ولا السحر اما لانه تخيل وتمويه واراءة بما لا اصل له كما ذهب اليه كثير من المتكلمين واما لانه راجع الى الاستدراج والاهانة واما الارهاصات فقد صرح صاحب المواقف بانها من قيل الكرامات فان الانبياء قبل النبوة لا يقصرون عن درجة الاولياء (قوله والكتاب ناطق

بظهورها من مريم) حيث ذكر فيه انها حبلت من غير ذكر ووجد عندها الرزق من غير سبب ظاهر وتساقط عليها الرطب الجنى من النخلة اليابسة ولا يجوز ان يحمل ذلك معجزة لزكريا عليه السلام حيث لم يقارن دعواه ولا رهاصا لميسى عليه السلام والا لما علمت مريم من اين حصل ذلك على انه لا معنى للكرامة الا ظهور الخارق على يد العارف بالله وصفاته مقرونا بعمل الصالحات غير مقرون بدعوى النبوة وذكر فيه ايضا ان صاحب سليمان اتى بعرش بلقيس من المسافة البعيدة قبل ارتداد الطرف وليس ذلك معجزة لسليمان بل هو كرامة لصاحبه لعين ما ذكر (قوله رآصف بن برخيا) وزير سليمان وقيل كان صديقا علما واسمه اسطوم وانما قال على الاشهر لانه قيل ان خضر عليه السلام وقيل جبرائيل او ملك ايده الله به

وقيل سليمان نفسه (قوله بينا رجل يسوق بقرة) كلمة بين ظرف لازم الاضافة الى المفرد لكنها قد تضاف الى الجملة فتكون ح بالکافة لان الاضافة الى الجملة كلا اضافة او بالالف لانها قد تكون للوقف كما في انا فتغنى غناءها ويقع بعدها الجملة الاسمية والفعلية كما في بيت الحماسة «فينا تسوس الناس والامر امرنا اذا نحن فيهم سوقة يتصرف» وقد جاء اضافة بينا الى المصدر ايضا كقوله بينا تعاتده الكماوردعه يوما

وآصف بن برخيا على الاشهر بعرض بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة (وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة اليها) كافي حق مريم فانه كما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم اتى لك هذا قالت هو من عند الله (والمشي على الماء) كما نقل عن كثير من السلف من الاولياء (والطيوان في الهواء) كما نقل عن جعفر بن ابى طالب وثمان السرخسى وغيرهما (وكلام الجاد والعجماء) اما كلام الجاد فكما روى انه كان بين يدي سلمان وابى الدرداء قصعة فسجيت وسمعا تسبيحها واما كلام العجماء فكتكلم الكلب لاصحاب الكهف وكما روى ان النبي عليه السلام بينا رجل يسوق بقرة قد دخل عليها اذا التفت البقرة اليه وقالت انى لم اخلق لهذا انما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله بقرة تكلم فقال النبي عليه السلام آمنت بهذا (وغير ذلك من الاشياء) مثل رؤية عمر رضى الله عنه

اتبع الى جرثى سلفع وتضمنها معنى الشرطح لم يكن له بد من جواب وصح وهو دخول اذا والمفاجأة في جوابها وعاملها جوابها اذا لم تدخل كلمة المفاجأة واذا دخلت فان جعلت ظرف مكان كما هو مذهب المبرد فهي ظرف مكان لما بعدها وبين ظرف زمان له وان جعلت ظرف زمان كما هو مذهب الزجاج فاما ان تجعل خارجة عن الظرفية مضافة الى ما بعدها مرفوعة على الابتداء ويجعل بين خبرها لها مقدما عليها او يجعل حرفا لا اسما كما ذهب اليه بعضهم وهو مختار نجم الاثمة او يحكم بزيادتها وكونها لا للمفاجأة والعامل في بين على هذين الوجهين ما بعد اذا واذا كذا ذكره نجم الاثمة وقد يجعل العامل في بين

مبنى المفاجأة (قوله وسامع سارية كلامه) جعل ذلك كرامة لسارية ولا يظهر ان يجعل كرامة

لعمركروية الجيش من بعيد حيث اوصل كلامه الى سمع سارية وليس لسارية الادراك ما وصل الى سمعه فتدبر (قوله والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبي معجزة سواء ظهر ذلك من قبله او من قبل آحاد امته) لدلالته على صدق دعوته وحقية نبوته فهذا الاعتبار جعل معجزة له والا فقد عرفت ان حقيقة المعجزة يجب ظهورها على يد المدعى ومقارنتها التحدى (قوله ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام) كانه خص عيسى عليه السلام مع وجود غيره من الانبياء بعد نبينا عليه السلام كما ذكره رحمه الله من ان العظماء من العلماء على ان اربعة من الانبياء في زمرة الاحياء الخضر والاياس في الارض وعيسى وادريس في السماء اما لان حياة عيسى عليه السلام ونزوله الى الارض واستقراره فوقها مدة قد ثبت بالاخبار الصحيحة بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يسمع

وهو على المنبر في المدينة جيشه بها وند حتى قال لا مير جيشه ياسارية الجبل الجبل تحذير الله من وراء الجبل لمكر العدو هناك وسامع سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد رضى الله عنه السم من غير ضرر به وكجريان النيل بكتاب عمر رضى الله عنه وامثال هذا اكثر من ان تحصى ولما استدلت المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتبه بالمعجزة فلم يميز النبي من غير النبي اشار الى الجواب بقوله (ويكون ذلك) اي ظهور خوارق العادات من الولي الذي هو من آحاد الامة (معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها) اي بتلك الكرامة (انه ولي ولن يكون وليا الا وان يكون محققا في ديانته وديانته الاقرار) باللسان والقلب (برسالة رسوله) مع الطاعة له في اوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبي معجزة سواء ظهر ذلك من قبله او من قبل آحاد امته وبالنسبة الى الولي كرامة خلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله فالتبني لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولي (وافضل البشر بعد نبينا) والاحسن ان يقال بعد الانبياء لكنه اراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينائي ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام اذ لو اريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عليه السلام ولو اريد كل بشر يولد بعده لم يفد الفضيل على الصحابة ولو اريد كل بشر هو موجود على وجه الارض لم يفد الفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو اريد كل بشر يوجد على الارض في الجملة انتقض بعيسى عليه السلام (ابو بكر الصديق رضى الله عنه) الذي هو صدق النبي عليه السلام في النبوة

فيه خلاف بخلاف غيره واما لانه لما يمكن لهم وجود ظاهر على الارض كما اثر الاحياء في وقت

من الاوقات لم يعدهم موجودين بمدينةنا وجودا مطلقا ثم لا يخفى ان المقصود بيان
التفاضيل فيما بين الخلفاء الاربعة وانهم افضل الصحابة الاحياء بعد النبي عليه السلام
لما ذكر من الاحاديث الصحاح في مناقبهم وفضائلهم واستمرار المراء والخلاف في
تعيين افضلهم وفي خلافتهم ومن ههنا ادرجوا مباحث الامامة في علم الكلام مع
خروجها عن مقاصده فلو اريد كل بشر موجود بعده عليه السلام حصل المرام
واستقام الكلام واما فضلهم على التابعين ومن بعدهم من الامة فمع خروجه
عن المقصود يفهم من فضلهم على الصحابة اذ لا شبهة لاحد في ان خير القرون قرنه
عليه السلام وان الصحابة افضل الامة بل قد اشتهر ذلك حتى كاد يلحق بالضروريات
الديانية وكذا كون هؤلاء الاربعة افضل الصحابة واكابرهم قد اشتهر فيما بين الصحابة
ايضا حتى قال ابن عمر سكنا في زمن النبي عليه السلام لانعدل بابي بكر احدا ثم

من غير تلغم وفي المعراج بلا تردد (ثم عمر الفاروق)
الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات
(ثم عثمان ذوالنورين) لان النبي عليه السلام زوجه
رقية ولما ماتت رقية زوجه ام كلثوم ولما ماتت قال
عليه السلام لو كان عندي ثالثة لزوجتها لك (ثم
على المرتضى) من عباد الله وخلص اصحاب رسول الله
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين على هذا وجدنا السلف
والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا
بذلك واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة

عمر ثم عثمان وعن محمد
ابن الحنفية قلت لابي اي
الناس خير بعد النبي
عليه السلام قال ابو بكر
قلت ثم من قال عمر فاذا
كانت الصحابة افضل الامة
وهؤلاء افضل الصحابة
فافضلهم افضل الامة بل
افضل جمع الائم (قوله من
غير تلغم) اي تمكث وتوقف

كما روى انه عليه السلام قال ما عرضت الايمان على احدا الا وكأله كتوة غير ابى « ولم نجد »
بكر فانه لم يتلغم واما عدم ترده في امر المعراج فقد روى انه عليه السلام كان نائما في بيت ام هاني
بعد صلوة العشاء فاسرى به ورجع من ليلته وقص القصة على ام هاني وقال مثل لي النبيون
فصليت لهم وقام ليخرج الى المسجد فتشبت ام هاني بشوبه فقال عليه السلام مالك قالت
اخشى ان يكذبك قومك ان اخبرتهم فقال وان كذبوني فخرج فجلس اليه ابو جهل
فاخبره النبي عليه السلام بحديث الاسراء فقال ابو جهل يا معشر كعب بن لؤي هلم
فحدثهم فن بين مصفق وواضع يده على رأسه تعجبا وانكارا وارتماسا بمن كان آمن به
وسعى رجال الى ابى بكر رضى الله عنه فقال ان كان قال ذلك لقد صدق قالوا اتصدقه
على ذلك قال اتى لاصدقه على ابد من ذلك فسمى الصديق (قوله الذي فرق بين

الحق والباطل) يشير الى وجه تسميته بالفاروق و كأنه لفرط مهابته وغايه تصلبه في الدين كان الناس يهابونه فلا يأتونه بباطل الدعوى وزور الشهادة فلا يجرى بين يديه الا كلمة الصدق ولا ينطق فصله الا على مفصل الحق (قوله ولم يجده هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال) حتى نكتفي فيه بالظن ونضطر الى ترجيح احد الطرفين للعمل بموجبه وليس التوقف فيه مخرجا بشيء من الواجبات الدينية والديناوية اذ لا يجب ان يكون الامام افضل حتى يكون التوقف تضليلا للصحابة فالاولى التوقف احترازا عن الفضول وتفضيل الفضول (قوله كانوا متوقفين في تفضيل عثمان) بل قد مال بعض منهم الى تفضيل علي رضي الله عنه

(قوله فالتوقف جهة)

لان الثواب عندنا فضل من الله ليس جزاء للطاعة حتى يستدل بكثرتها على كثرة فلا مطمع في معرفتها من جهة العقل والاخبار من الطرفين من جهة العقل مع كون اكثرها احاد متارضة فالوجه اتباع السلف والتوقف جهة (قوله) وان اريد كثرة ما بعده ذوو العقول من الفضائل فلا (قوله) لان فضائل كل واحد منهم كانت معلومة لاهل زمانه وقد نقل اليها سيرهم و كالاتهم فلم يبق للتوقف بعد ذلك وجه سوى

ولم يجده هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال ولا يكون التوقف فيه مخرجا بشيء من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان على المرتضى حيث جعلوا من علامات اهل السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختتين والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فالتوقف جهة وان اريد كثرة ما بعده ذوو العقول من الفضائل فلا جهة له (وخلافهم) اي نيايتهم عن الرسول عليه السلام في اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع ثابتة (على هذا الترتيب ايضا) يعني ان الخلافة بعد رسول الله عليه السلام لابي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة فاستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة ابي بكر فاجعوا على ذلك وبايعه على رضي الله تعالى عنه على رؤس الاشهاد بعد توقف كان منه ولم يكن الخلافة حقه له لما تفق

المكابرة وتكذيب العقل فيما يحكم بدينته هذا والمنقول عن بعض المتأخرين انه لا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا اذ ما من فضيلة تروى لاحدهم الا لغيره مشاركة فيها وبتقدير اختصاصها فقد يوجد لغيره ايضا اختصاص بغيرها على انه يمكن ان يكون فضيلة واحدة ارجح من فضائل كثيرة اما الشرفها في نفسها والزيادة كيتها (قوله في سقيفة بني ساعدة) من اسماء الاسد ومنه سمي الرجل وبني ساعدة قوم من الخزرج والسقيفة بوزن

الصيغة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة وهي بمنزلة الداراهم (قوله بعد توقف كان منه)
وذلك لانه لم يتفرغ قبل للنظر والاجتهاد لما غشيه من الكآبة والحزن على مفارقة رسول الله

صلى الله تعالى عليه وسلم فلما
أفاق وتأمل دخل فيما دخل فيه
الجماعة (قوله وترك الخلافة
شورى بين ستة) او جعلها
بينهم يتشاورون ويعيرون
من هو احق به منهم بحسب
رأيهم وانما جعلها كذلك
لان رأيهم افضل من عداهم
وانهم احق بالخلافة
من غيرهم وقال في حقهم
مات رسول الله عليه السلام
وهو عنهم راض ولم يترجح
في نظره واحد منهم فاراد
ان يستظهر برأى غيره في
التعيين ولذلك قال في حقهم
ان اتقسموا اثنين واربعة
فكونوا مع الاربعة وان
تساووا فكونوا في الحزب
الذي فيه عبد الرحمن (قوله
وما وقع من المخالفات
والمحاربات) يعني انه قد
روى ان جماعة من الصحابة
قد امتنعوا عن نصرة علي
والخروج معه الى الحروب
وحاربه فرق منهم ومن سائر

عليه الصحابة ولنزاعه على رضى الله تعالى عنه
كما نزع معاوية رضى الله تعالى عنه ولا حجة عليهم او كان
في حقه نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور في حق اصحاب
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الاتفاق على الباطل
وترك العمل بالنص الوارد ثم ان ابابكر لما ايس من حياته دعا
عثمان رضى الله عنه واملى عليه كتاب عهده لعمر فلما
كتب ختم الصيغة واخرجها الى الناس وامرهم ان
يبايعوا لمن في الصيغة فبايعوا حتى مرت ببلى فقال بايعوا لمن
فيها وان كان عمر وبالجمله وقع الاتفاق على خلافته ثم
استشهد عمر رضى الله عنه وترك الخلافة شورى بين
ستة نفر عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطهمة والزبير
وسعد بن ابى وقاص رضوان الله تعالى عليهم اجمعين
ثم فوض الامر خستهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا
بحكمه فاختر عثمان وبايعه بمحض من الصحابة فبايعوه
وانقادوا لاوامره ونواهيهم وصلوا معه الجمع والاعياد
وكان اجابا ثم استشهد عثمان وترك الامر مملأ فاجتمع
كبار المهاجرين والانصار على على رضى الله تعالى عنه
والتسوية قبول الخلافة وبايعوه لما كان افضل اهل
عصره واولاهم بالخلافة وما وقع من المخالفات والمحاربات
لم يكن عن نزاع في خلافته بل عن خطأ في الاجتهاد وما وقع
من الاختلاف بين الشيعة واهل السنة في هذه المسئلة
وادعاء كل من الفريقين النص في باب الامامة وابرار
الاسئلة والاجوبة من الجانبين فذكر في المطولات
(والخلافة ثلاثون سنة ثم بعد همالك وامارة) لقوله عليه
السلام الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا

المسلمين كحرب الجمل وحرب صفين وحرب النهروان فدل ذلك على عدم صحة « وقد »
خلافته والالزم تضليل الصحابة وتضييقهم فاجاب بان ذلك لم يكن عن نزاع في خلافته

بل كان عن خطأ في الاجتهاد فحزب معاوية انكروا عليه بترك القود من قتلة عثمان بل زعموا انه مالا على قتله والمخطئ في الاجتهاد لا يضل ولا يفسق (قوله ولعل المراد ان الخلافة) والا قرب ان يقال حقيقة الخلافة اعني النيابة عن رسول الله في اداء وظائف الدين واقامة حدوده من غير متابعة سلطان الهوى والتوسل بذلك الى جلب الملاذ الدنياوية

والاعراض التخليعية كما هو شأن الملوك ثثون سنة (قوله وانما الخلاف في انه يجب على الله تعالى) كاذب اليه الامامية والاسما عليه او على الخلق بدليل سمي وهو مذهب اهل السنة او عقلي وهو مذهب المعتزلة و الزيدية واعلم ان الخوارج لم يوجبوا نصب الامام لكن طائفة منهم اوجبوه عند الفتنة وطائفة اخرى عند الايمان الا انه لم يعتد بخلافهم لما عرفت من انهم خوارج عما انعقد عليه الاجماع (قوله من

مات ولم يعرف امام زمانه فقامت ميتة جاهلية) فان العرب في زمان الجاهلية كما لم يكن لهم ملة ونحلة يجتمعون على مقالها ويحافظون على مراسمها لم يكن لهم ايضا

وقد استشهد على رضى الله تعالى عنه على رأس ثلثين سنة بعد وفاة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم معاوية ومن بعده لا يكونون خلفاء بل ملوكا وامراء وهذا مشكل لان اهل الحل والعقد من الاثمة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض الرواية كعمر بن عبد العزيز مثلا واصل المراد ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شئ من المخالفة وميل عن المباينة تكون ثثين سنة وبعدها قد تكون وقد لا تكون ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب وانما الخلاف في انه هل يجب على الله تعالى او على الخلق بدليل سمي او عقلي والمذهب انه يجب على الخلق سمعا لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه فقامت ميتة جاهلية ولان الامة قد جعلوا اهم المهمات بعد وفاة النبي عليه السلام نصب الامام حتى قدموه على الدفن وكذا بعد موت كل امام ولان كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما اشار اليه بقوله (والمسلمون لا بد لهم من امام ليقوم بتنفيذ احكامهم واقامة

حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعات بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغار الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنائم ونحو ذلك) من الامور التي لا يتولاها آحاد الامة

امام مطاع يقوم فيا بينهم بالانصاف والانتصاف ولهذا كانوا كالذباب الشاردة والاسود الضارية لا يتبع بعضهم على بعض ولا يتبعون على سنة ولا فرض فمن لم يعرف امام زمانه وانه في ظل امانه فكما عاش عيشة جاهلية فقامت ميتة جاهلية (قوله قد جعلوا اهم المهمات نصب الامام) قال رحمه الله انه لما توفي النبي عليه السلام خطب

مبحث احوالهم
في مملوك

ابوبكر فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قدمات ومن كان يعبد الله محمدا فانه حي لا يموت

فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذى شوكة في كل ناحية ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا لانه يؤدي الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلاف امر الدين والدنيا كما نشاهد في زماننا هذا فان قيل فليكتف بذى شوكة له الرياسة العامة اماما كان او غير امام فان انتظام الامن يحصل بذلك كما في عهد الاتراك قلنا نعم يحصل بمض النظام في امر الدنيا ولكن يختل امر الدين وهو المقصود الاهم والعمدة العظمى فان قيل فعلى ما ذكر من ان مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام فيعصى الامة كلهم ويكون ميتهم ميتة جاهلية قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة ولو سلم قلل دور الخلافة ينقضى دون دور الامامة بناء على ان الامام اعم لكن هذا الاصطلاح مما لم نجد للقوم بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة اعم ولهذا يقولون بخلافة الأئمة الثلاثة دون امامتهم واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل (ثم ينبغي ان يكون الامام ظاهرا) ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام (لا مختفيا) من اعين الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء (ولامتظرا) خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال مظالم اهل الظلم والعدا لا كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على رضى الله عنه ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين رضى الله عنهما ثم ابنه على زين العابدين ثم ابنه

لا بد لهذا الامر من يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم ربحكم الله فتبادروا من كل جانب وقالوا صدقت ولكن ينظر في هذا الامر (قوله) فان قيل فليكتف بذى شوكة له الرياسة العامة اماما كان او غيره (يريدان ما ذكرنا في دعوى الرياسة الدنياوية واما شمولها لامر الدين على ما هو المعتبر في الامامة فلا) قوله بناء على ان الامام اعم (بان يشترط في الخلافة شرائط مثل ان يكون مجتهدا في الاصول والفروع شجاعا ذا رأى له بصارة في امر الحرب وترتيب الجيوش وسد الثغور وغيرها ولا يشترط في الامام ذلك) قوله واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل (اذ لم يتفق الامة بعدهم ان يلى امرهم قريشى بجميع شرائط الامام فيلزم تضليلهم وترك الواجب عليهم وربما جاب

رحمه الله بانه انما يلزم الضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار « محمد » قال ههنا بحث وهو انه اذا لم يوجد امام على شرائطه وقاب طائفة من اهل الحل والقدر

قربشيا فيه بعض الشرائط من غير نفاذ لاحكامه وطاعة من العامة لاوامره وشوكة بها يتعرف في مصالح العباد ويقتدر على النصب والعزل لمن اراد فهل يكون ذلك اتيانا بالواجب وهل يجب على ذي الشوكة العظيمة من ملوك الاطراف المتصفين بحسن السياسة والعدل والانصاف ان يفوضوا الامر اليه بالكلية ويكونوا اليه كسائر الرعية

(قوله محمد الباقر) سمي

لتبقره في العلم اي توسعه فيه والكاظم من كظم الغيظ اجترعه او بمعنى الكظوم بمعنى السكوت (قوله

وس يظهر فيملاء الدنيا)

لانكار عليهم في انه سيظهر

المهدي ويملك الامر سبع

سنين ويملاء الارض قسطا

وعدلا كما ملئت ظلما

وجورا وانه من عترته عليه

السلام من ولد فاطمة اجلى

الجهة اقنى الاتق يواطىء

اسمه عليه السلام واسم ابنه

اسم ابنه عليه السلام لما ورد

من الاخبار الدالة على ذلك

وانا الانكار عليهم في انه

مختلف ممتد عمره امتدادا

خارجا عن المعتاد وانه امام

زمانه مدة حياته وانه ابن الحسن العسكري (قوله مع عدم القطع بعصمته) يعني انه

قد ثبت باجماع الصحابة امامة ابي بكر مع الاجماع على انه غير واجب العصمة فلو كانت

العصمة شرطا للامامة لكان الاجماع على امامته اجماعا على عصمته فكان واجب

محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد النقي ثم ابنه علي النقي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي رضى الله عنهم وقد اخفي خوفا من الاعداء وسيظهر فيملاء الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع في طول عمره وامتداد ايامه كعيسى وخضر عليهما السلام وغيرهما وانت خير بان اختفاء الامام وعدمه سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام وان خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب اختفاء دعوى لامامة كافي حق آباءه الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة وايضا فعند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام اشد وانقيادهم له اهل (ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببنى

هاشم واولاد علي رضى الله تعالى عنه) يعني نشترط ان يكون الامام قربشيا لقوله عليه السلام الائمة من قريش وهذا وان كان خبر واحد لكن لما رواه ابو بكر رضى الله تعالى عنه محتجابه على الانصار لم ينكره احد فصار مجمعا عليه لم يخالف فيه الا خوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط ان يكون هاشميا او علويا لما ثبت بالدلائل من خلافة ابي بكر وعمر وعثمان رضى الله تعالى عنهم اجمين مع

العصمة مقطوع الامر بذلك والواقع خلافه وبهذا التقرير يسقط ما قيل من انه لا معنى للاجتماع على عدم وجوب العصمة بل حاصله يرجع الى ادعاء الاجماع على عدم اشتراط العصمة وهو عند الخصم ممنوع وما يتوهم من الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة على ان عدم العلم منا غير مفيد ومن الصحابة ممنوع (قوله وغير المعصوم ظالم) اما لنفسه او لغيره ايضا (قوله فلا يناله عهد الامامة)

كما هو المراد بالعهد بقريظة قوله اتي جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي وفيه منع اذ قد ذهب اكثر المفسرين الى ان المراد عهد النبوة (قوله فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظلما) اذ ربما يكون مرتكبا لمعصية غير مسقطه للعدالة مثل الصفائر من غير اصرار او كانت مسقطه وقد تاب عنها واصح وعلى التقديرين فهو غير معصوم اذ العصمة عندنا عبارة عن ان لا يخلق الله الذنب في العبد واما تفسيرها بملكة تمنع عن الفجور فهو لا يستقيم على اصول اهل السنة لكن

انهم لم يكونوا من بني هاشم وان كانوا من قریش فان قریشا اسم لاولاد النضر بن كنانة وهاشم هو ابو عبد المطلب جد رسول الله عليه السلام فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوى بن غالب بن فهر بن مالك بن نضر بن كنانة بن حزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالملوية والعباسية من بني هاشم لان العباس واما طالب ابنا عبد المطلب وابو بكر رضى الله تعالى عنه قرشي لانه ابن ابي قحافة بن عثمان بن عامر بن عمر بن كعب بن لوى وكذا عمر رضى الله تعالى عنه لانه ابن الخطاب ابن نفيل بن عبد العزى بن رباح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد الشمس بن عبد مناف (ولا يشترط في الامام ان يكون معصوما) لما مر من الدليل على امامة ابي بكر مع عدم القطع بعصمته وايضا الاشتراط هو المحتاج الى الدليل واما في عدم الاشتراط فيكفي عدم دلائل الاشتراط احتج المخالف بقوله تعالى * لا ينال عهدى الظالمين * وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية مسقطه للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظلما

الشارح تسامح في شرح المقاصد توسعة في الجواب فقال غير المعصوم اى من « حقيقة » ليس له ملكة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا عن ان يكون ظلما فان المعصية اعم من الظلم فليس كل عاص ظلما على الاطلاق ومبناه على ما ذكره ههنا من ان الظلم ارتكاب معصية مسقطه للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح لاعلى ماتوهم من ان الظلم

وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالى الذنب في العبد مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى بحمله على فعل الخير ويترجمه عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء ولهذا قال الشيخ ابو منصور رحمه الله العصمة لا تزيل المحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصية في نفس الشخص او في بدنه يتمتع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب متمما لما صح تكليفه بترك الذنب والا كان مثابا عليه (ولا ان يكون افضل من اهل زمانه) لان المساوي في الفضيلة بل المفضل الاقل علما وعلا وبما كان اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها واقدر على القيام بمواجها خصوصا اذا كان نصب المفضل ادفع للشر وابعد عن اثم الفتن ولهذا جعل عمر رضى الله عنه الامامة شورى بين ستة مع القطع بأن بعضهم افضل من البعض فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين الستة مع انه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد قلنا غير الجائز هو نصب امامين مستقلين بحجب اطاعة كل منهما على انفراد لما يلزم في ذلك من امثال احكام متضادة واما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد (يشترط ان يكون من اهل الولاية المطلقة الكاملة) اى مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغنا اذا جعل الله تعالى للكافرين على المؤمنين سبيلا والعبد مشغول بخدمة المولى مستحق في اعين الناس والنساء ناقصات العقل والدين والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف في مصالح الجمهور (سائسا) مالكا لا تصرف في امور المسلمين بقوة رأيه ورؤيته ومعونة بأسه وشوكته (قادرا) بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته (على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم عن الظالم) اذا اخلال بهذه الامور نخل بالعرض من نصب الامام (ولا ينزل الامام بالفسق) او بالخروج عن طاعة الله تعالى (والجور اى الظلم على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء وبد الخلفاء الراشدين

والتعدي على الغير اذ لا يخفى فساد (قوله وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى) لا يخفى عليك انه انسب بتفسيرها بالمدة (قوله لا تزيل المحنة) هي ما تمنح به الانسان كالبلية لما يستل به اى يختبر هل يصبر ام يتضجر والمراد بها هنا التكليف باعتبار انه تمنح به العباد كما قال تعالى ليلوكم ايكم احسن عملا (قوله واما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد) ربما توهم بأن معنى جعل الامامة شورى بين عدد نصب جميعهم اماما يتشاورون في الاحكام ويقمون باتفاقهم حدود الاسلام وهو خلاف المشهور من معنى هذه اللفظة وخلاف ما ذكره من ان جعل الامر شورى بمنزلة الاستخلاف الا ان المستخلف غير متعين فيتشاورون ويتفقون على احدهم (قوله مسلما) اذ ولاية الكافر ناقصة حرا اذ ولاية للعبد ذكر المرأة قاصرة الولاية

عاقلا بانها اذ المجنون
والهي ليسا من اهل
الولاية (قوله والسلف
كانوا ينقادون لهم)
فكان اجاعا منهم
على صحة امامة اهل الجور
والفسق (قوله فبقاء اولي)
لان الرفع اعسر من الدفع
وفيه ضعف لان عدم
اشتراط العصمة لا يدل
على عدم اشتراط العدالة
كيف وقد سرحوا بانها
شرط اذا الامام متصرف
في رقاب الناس واموالهم
وابضاءهم والفساق
لا يؤمن ان يتصرف فيها
على وجه الشرع فيضيع
الحقوق (قوله فجميع
مسائل الفقه كذلك) لكن
المتكلم كما عرفت انما يبحث
عن العقائد لا عن كل ما
يجب الاعتقاد بحقيقته

والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم
ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط للامامة
ابتداء فبقاء اولي وعن الشافعي ان الامام ينزل بالفسق
والجور وكذا كل قاض وامير واصل المسئلة ان الفاسق
ليس من اهل الولاية عند الشافعي لانه لا ينظر لنفسه
فكيف ينظر لغيره وعند ابي حنيفة رحمه الله هو من
اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته
الصغيرة والمسطور في كتب الشافعية ان القاضى ينزل
بالفسق بخلاف الامام والفرق ان في انزاله ووجوب
نصب غيره اثاره الفتنة لئلا من الشوكة بخلاف القاضى
وفي رواية النوادر عن العلماء الثلاثة انه لا يجوز قضاء
القاضى الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداء
يصح ولو قلده وهو عدل ينزل بالفسق لان المقلد اعتمد
عدالته فلم يرض بقضائه بدونه اوى فتاوى قاضيان
اجعوا على انه اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى وانه
اذا اخذ القاضى القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى
لا ينفذ قضاؤه (ويجوز الصلاة خلف كل بروفاجر) لقوله
عليه السلام صلوا خلف كل بروفاجر ولان علماء الامة
كانوا يصلون خلف الفسقة واهل الاهواء والبدع من غير
تكبر وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلاة خلف
الفاسق والمبتدع فحمول على الكراهية ولا كلام في
كراهية الصلاة خلف الفاسق والمبتدع فهذا اذا لم يؤد
الفسق والبدعة الى حد الكفر واما اذا أدى فلا كلام
في عدم الجواز ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن
لكنهم يجوزون الصلاة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم
عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار
والاعمال جميعا (ويصلى على كل بروفاجر) اذا مات على
الايمان للاجاء ولقوله عليه السلام لا تدعوا الصلاة
على من مات من اهل القبلة فان قيل امثال هذه المسائل
انما هي من فروع الفقه فلا وجه ليرادها في اصول الكلام
وان اراد ان اعتقاد حقيقة ذلك واجب وهذا من الاصول

(قوله والامامة) جعلها من مقاصد علم الكلام وان كانت هي ايضا من الفروع عندنا بناء على ان نصب الامام من الافعال الواجبة علينا ان السلف الحقوا مباحثها باوآخر

الكتب الكلامية بناء على انه قد شاع بسببها خرافات من اهل البدع والاهواء في حق كبار الصحابة والائمة المهديين فناسب دفع المطاعن عنهم بمباحث الكلام صونا لعقائد المسلمين عن الزيف في الدين بسبب الميل الى ما يحكونه ويحكونون ويلحمونه ويسدون بل قد ادرجوها في تعريف الكلام حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمبدأ والمعاد على قانون الاسلام بل هي من مباحث العلم حقيقة على رأى الشيعة القائلين بوجوب نصب الامام عليه تعالى (قوله لا يبلغ مداحدهم ولا نصيفه) المد ربع الصاع والنصيف مكيال دون المد ويحى بمعنى النصف ايضا كالعشير بمعنى العشراى لا يبلغ اجرا نفاق احدكم مثل الاحد من ذهب اجرا نفاق احدكم مدامن

فجميع مسائل الفقه كذلك قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام ومباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق اهل السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ من المسائل التي تميز بها اهل السنة عن غيرهم ما خالف فيه المعتزلة او الشيعة او الفلاسفة او الملاحدة او غيرهم من اهل البدع والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالمقائد (ويكف عن ذكر الصحابة الا بخير) لما ورد في الاحاديث الصحيحة في مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم كقوله عليه السلام لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم اتفق مثل احد ذهابا ما باغ مداحدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام اكرموا اصحابي فانهم خياركم الحديث وقوله عليه السلام الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدى فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فيبغضى ابغضهم ومن آذاهم فقد آذانى ومن آذانى آذى الله ومن آذى الله فيوشك ان يأخذه الله تعالى ثم في مناقب كل من ابى بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة احاديث صحيحة وما وقع بينهم من المازعات والمخاربات فله محامل وتأويلات فسبهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضى الله عنها والافبدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية واعوانه لان غاية امرهم البغى والخروج على الامام وهو لا يوجب اللعن عليهم وانما اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيرها انه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبي عليه السلام نهى عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة وما نقل عن لعن النبي عليه السلام لبعض من اهل القبلة

الطعام ولا نصيفامنه وذلك بصدق نيتهم وخلوص طويتهم مع ما بهم من البؤس والضرر (قوله ولا تتخذوهم غرضا من بعدى) اى هدفا ترمونهم بالمنكرات والقوا حش (قوله فبحبي

احبهم) اى بسبب حبي او متلبس بحبي وكذا معنى قوله فينقضى (قوله فلما انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيره) فلعلمه كان منافقا هذا اذا كان المأمون معينا واما اذا كان غير ممين

فلما انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيره وبعضهم اطلق اللعن عليه لما انه كفر حين امر بقتل الحسين واتفقوا على جواز اللعن على من قتله او امر به او اجازه او رضى به والحق ان رضاء يزيد بقتل الحسين رضى الله عنه واستبشاره بذلك واهانت اهل بيت النبي عليه السلام مما تواتر معناه وان كان تفاصيلها آحادا فمن لا يتوقف في شأنه بل في ايمانه لعنة الله عليه وعلى انصاره واعوانه (ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبي عليه السلام بالجنة) حيث قال عليه السلام ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة وزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن ابى وقاص في الجنة وسعد بن زيد في الجنة وابو عبيدة بن الجراح في الجنة وكذا تشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين رضى الله عنهم لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء الجنة وان الحسن والحسين سيد اشبان اهل الجنة وسائر الصحابة لا يذكرون الا بخير ويرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين من اهل الجنة ولا يشهد بالجنة او النار لاحد بعينه بل يشهد بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين من اهل النار (ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر) لانه وان كان زيادة على الكتاب لكنه بالخبر المشهور وسئل عن علي ابى طالب عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله عليه السلام ثلاثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة المقيم وروى ابو بكر رضى الله عنه عن رسول الله عليه السلام انه رخص للمسافر ثلاثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا طهر قلبه خفيه ان يمسح عليه ما وقال الحسن البصرى ادركت سبعين نفرا من اصحاب رسول الله عليه السلام يرون المسح على الخفين فلهمذا قال ابو حنيفة رجه الله ما قلت بالمسح حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار وقال الكرخى انى اخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لان الآثار التي جاءت فيه في جزائ التواتر وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من اهل البدعة حتى سئل من انس بن مالك عن اهل السنة والجماعة فقال ان تحب الشيخين ولا تطعن في الختتين وتمسح على الخفين (ولا نحرم نبذ التمر كوهوان ينبت تمر اوزيب في الماء فيجمل في اناء من الخبز فيحدث فيه لدغ كاللناقع فكان نهى عن ذلك رسول الله عليه السلام في بدء الاسلام لما كانت الجرار اوانى الخجور ثم نسخ فقدم تحريمه من قواعد اهل السنة والجماعة خلافا للروافض وهذا بخلاف ما اذا شتد وصار مسكرا فان القول بحرمته قليله وكثيره مما ذهب اليه كثير من اهل السنة والجماعة (ولا يبلغ الولي درجة الانبياء اصلا) لانهم معصومون مأمونون عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحى ومشاهدة الملك مأمورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام بعد الاتصاف بكمالات الاولياء فانقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي افضل فقد قيل انه يجوز اللعن عليه كقوله عليه السلام لعن الله الواصلة والمستوصلة والواشمة « من المستوصلة والسرفية ان ذلك ليس بلعن على احد في الحقيقة بل هو نهى عن الفعل الذي رتب

اللعن عليه وبيان لقبه وإيجابه بعد قاعله عن رجة الله وشفاعة رسوله (قوله نعم قد يقع تردد
في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية) فمنهم من قال بالاول بناء على ان النبوة تكميل للغير
والتكميل بعد الكمال وفوقه
ومنهم من مال الى الثاني زعمه
بان الولاية عبارة عن العرفان
بالله وصفاته وقرب منه زلفى
وكرامة عنده والنبوة عبارة
عن السفارة بينه وبين عبده
وتبليغ احكامه اليه والقيام
بخدمة متعلقة لمصلحة العبد
وقيل للولاية مراتب متفاوتة
وانما التردد بين ولاية النبي
ونبوته والترجيح من جهة ان
نبوته متعلقة بمصلحة الوقت
والولاية لا تعلق لها بالوقت
وهذا اقرب فان قلت هذا
البحث من مقاصد الفن فكان
يذنب ان يورده في مباحث
الفن قلت او لم فليس جميع
المباحث التي اشار اليها بعد
الفراغ عن مقاصد الفن خارجة
عن الفن بالكلية بل غايتها انها
ليست من مهماته ومعظم
مقاصده وسيتلى عليك نبذ من
المسائل من هذا الجنس فلا
تنفل (قوله عهده منها) اي
حفظه اما بان لا يخاف فيه
الذنب او يوفقه للتوبة
والاصلاح على ان عدم لحوق
ضرر الذنب بان يغفره بفضل رجليه لا يستلزم سقوط التكليف عنه كافي المذنب المتغور

من النبي كفو وضلال نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام
مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي عليه السلام متصف بالمرتبتين
وانه افضل من الولي الذي ليس بنبي (ولا يصل العبد)
مادام عاقلا بالغنا (الى حيث يسقط عنه الامر والنهي) لعموم
الخطابات الواردة في التكليف واجماع المجتهدين على ذلك وذهب
بعض المباحين الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفاته واختار
الايمان على الكفر من غير تفارق يسقط عنه الامر والنهي
ولا يدخله الله تعالى النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى انه
يسقط عنه العبادات الظاهرة ويكون عباداته الفكر وهذا
كفو وضلال فان اكل الناس في المحبة والايمان هم الانبياء
خصوصا حبيب الله تعالى مع ان التكليف في حقهم اتم واكمل
واما قوله عليه السلام اذا احب الله تعالى عبدا لم يضره ذنب
فغناه انه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها (والنصوص)
من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها (ما لم يصرف عنها
دليل قطعي كافي الآيات التي تشعر بظواهرها بالجهة والجسمية
ونحو ذلك لا يقال هذه ليست من النص بل من المتشابه
لانا نقول المراد بالنص ههنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر
والمحكم بل ما يعم اقسام النظم على ما هو المتعارف (والعدول
عنها) اي عن الظواهر (الى ما يندعيها اهل الباطن) وهم
الملاحدة وسموا الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على
ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم وقصدهم بذلك
نفي الشريعة بالكلية (الحاد) اي ميل وعدول عن الاسلام
واتصال واتصاف (بكفر) لكونه تكذيبا للنبي عليه السلام
فيما علم بحجته بالضرورة واما ما ذهب اليه بعض المحققين
من ان النصوص محمول على ظواهرها ومع ذلك ففيها اشارات
خفية الى دقائق تنكشف على ارباب السلوك يمكن التطبيق
بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحض

(قوله المراد بالنص ليس ما يقابل الظاهر) اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالتسبة اليه في اصطلاح اصول الفقه وان تأيد ذلك بشهادة السوق يسمى نصا فان انضم الى ذلك ما يدفع احتمال التأويل والتخصيص يسمى مفسرا وان لحقه ما يدفع احتمال النسخ يسمى محكما واذا لم يظهر فان كان

ذلك لعارض يسمى خفيا وان كان لنفس اللفظ فان كان مما يدرك عقلا يسمى مشكلا ونقلا يسمى مجالا وان لم يدرك اصلا يسمى متشابها وكل من هذه الاقسام يقابل ما يزاؤه على الترتيب والمراد من النصوص ههنا الفاظ القرآن والحديث والمراد من ظواهرها ما يدل بحسب الاوضاع اللغوية على الاستعمال الشائع وهذا لا ينافي خفا المراد بوجه ما (قوله النصوص القطعية من الكتاب والسنة) المتواترة من المحكم والمفسر منهما واما الظاهر والنص فيضلل منكرهما ولا يكفر اذ لا يفيدان اكثر من الظمانية على الاصح (وقوله كحشر الاجساد) فان محكم التنزيل ناطق به وكذا دل الحديث عليه بعبارات لا تقبل التأويل حتى صار ذلك من ضروريات الدين فانكاره

العرفان (ورد النصوص) بان ينكر الاحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلا (كفر) لكونه تكذيبا صريحا لله ورسوله فمن قذف عائشة بالزنا كفر (واستحمال المعصية) صغيرة كانت او كبيرة (كفر) اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك فيما سبق (والاستهانة بها كفر والاستهزاء على الشريعة كفر) لان ذلك من امارات التكذيب وعلى هذه الاصول يتفرع ما ذكر في الفتاوى والواقعات من انه اذا اعتقد الحرام حلالا فان كان حرمة لعينه وقد ثبت بدليل قطعي بكفر والا فلا بان كان حرمة لغيره او ثبت بدليل ظني وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراما وقد علم في دين النبي عليه السلام تحريمه كنكاح ذى المحارم او شرب الخمر او اكل ميتة او دم او لحم خنزير من غير ضرورة فكافر وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبيذ الى ان يسكر كفر ما لو قال لحرام هذا حلال لترويج السلعة او بحكم الجهل فلا يكفر ولو تمنى ان لا يكون الخمر حراما او لا يكون صوم رمضان فرضا لما يشق عليه لا يكفر بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه يكفر لان حرمة هذا ثابتة في جميع الاديان موافقة للحكمة ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم الله تعالى ما ليس بحكمة وهذا جهل منه بربه وذكر الامام السرخسي في كتاب الخيض انه لو استحل وطأ امرأته الحائض يكفر وفي النواذر

مكابرة محضة وتكذيب للدين صريح وتأويل النصوص الدالة عليه بالامور « عن » الراجعة الى الحشر النفساني بهت صرف وافك صراح (قوله لما يشق عليه لا يكفر) لان حرمة الخمر تابعة لمصلحة الوقت وصوم

رمضان امر تعبدى فعدمها لا ينافي الحكمة كافي الام السابقة (قوله وعن محمد انه لا يكفر
هو الصحيح) ولعل هذا مبني على الخلاف في ان من استحل حراما لغيره هل يكفر أم لا فان حرمة
وطء الحائض لمجاوره اعني الاذى (قوله وفي استحلال الاواطاة بأمراته لا يكفر على الاصح)
لانه مجتهد فيه (قوله وكذا لو أمر رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان يأمره يكفر) لانه

عن محمد رحمه الله انه لا يكفر هو الصحيح وفي استحلال الاواطاة بأمراته لا يكفر على الاصح
ومن وصف الله بما لا يليق به او سخر باسم من اسمائه او بأمر من أوامره او انكر وعده او وعيده
يكفر وكذا لو تمنى ان لا يكون نبي من الانبياء على قصد استخفاف او عداوة وكذا لو ضحك على وجه
الرضا من تكلم بالكفر وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يستلونهم مسائل ويضحكونه
ويضربونه بالوسائد يكفرون جميعا وكذا لو أمر رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان يأمره يكفر
وكذا لو أفتى لامرأة بالكفر لتبين من زوجها وكذا لو قاله عند شرب الخمر او الزنا باسم الله وكذا
اذا صلى بغير القبلة او بغير الطهارة متممدا يكفر وان وافق ذلك القبلة وكذا لو اطلق كلمة الكفر
استخفا فلا اعتقاد الى غير ذلك من الفروع (والياس من الله تعالى كفر) لانه لا يشس من روح
الله الا القوم الكافرون (والامن من الله كفر) اذ لا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون فان قيل
الجزم بان العاصي يكون في النار يأمن الله تعالى وبان المطيع يكون في الجنة امن من الله تعالى فيلزم
ان يكون المعتزلة كافرا مطيعا كان او عاصيا لانه اما آمن او يائس ومن قواعد اهل السنة ان لا يكفر
احد من اهل القبلة قلنا هذا ليس بياس ولا آمن لانه على تقدير العصيان لا يشس ان يوقفه الله
تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يأمن ان ينحذه الله تعالى فيكتسب المعاصي
وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلي اذا ارتكب الكبيرة لزم ان يصير كافرا يائسا من رحمة الله
تعالى ولا اعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك لاننا لم ان اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس وان
اعتقاده عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال بناء على انتفاء الاعمال
يوجب الكفر هذا والجمع بين اقوالهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال
بخلق الله القرآن واستحالة الرؤية اوسب الشيخين اولعنها وامثل ذلك مشكل (وتصديق
الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر) لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم من أتى كاهنا فصدقه بما يقول
فقد كفر بما انزل الله على محمد والكاهن هو الذي يخبر عن الكواثر في مستقبل الزمان
ويدعى معرفة الاسرار ومطالعة علم الزيب وكان في العرب كهنة يدعون معرفة الامور

رضوا بالكفر والرضى بالكفر سواء كان يكفر نفسه او بكفر غيره كفر (قوله والجمع بين
قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة) اي توجه قلبنا وصلى صلاتنا ثم انه لا كلام فيما
ذكره من الاشكال الا ان الظاهر ان القائل بالكفار من قال بامثاله لا يقول بتلك القاعدة
ينصح عن ذلك كلام المواقب حيث مهد تلك القاعدة لجمهور المتكلمين والفقهاء واثبتها

بدلائلها ثم اورد مقالة مخالفيها
وفصل المواضع التي اكفر
فيها بعضهم بعضها واجاب عنها
محافظة على تلك القاعدة
(قوله فمنهم من يزعم ان له
رئيسا من الجن وتابعة)
يقال لفلان رثي من الجن
على فعل اي مس ولفلان
تابعة اي قرين من الجن يتبعه
والثناء للنقل ويصدقهم ما روى
انه عليه السلام سئل عن
الكهان فقال ليسوا بشيء
فقالوا يا رسول الله فانهم
يحدثون احيايا بالشيء يكون
حقا فقال عليه السلام تلك
الكلمة من الحق يخطفها الجن
فنقرها في اذن وليه نقر
الدجاجة فيخلطون فيها
اكثر من مائة كذبة (قوله
من ان الشيئية ترادف
الوجود) يريد اويلازمه
(قوله مبني على تفسير لفظ
الشيء بانه الموجود) كما
ذهب اليه الاشاعرة والمعلوم
كاذب اليه الجاحظ ومعتزلة
بصرة او ما يصح ان يعلم ويخبر
عند على ما وقع في كلام جار
الله ونقل مثله عن سيويه
وبعضهم جعله اسما للجسم

فمنهم من كان يزعم ان له رئيسا من الجن وتابعة يلقى اليه الاخبار
ومنهم من كان يدعي انه يستدرك الامور بفهم اعطيه والمنجم
اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم
بالغيب امر تقربه الله سبحانه وتعالى لاسيما اليه
للعباد الاباعلام منه او بالهام بطريق المعجزة او الكرامة
او الارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن فيه ذلك
منه ولهذا ذكر في الفتاوى ان قول القائل عند رؤية
هالة القمر يكون مطرا مدعيا علم الغيب لابعلامه كفر
(والمعلوم ليس بشيء) ان اريد بالشيء الثابت المحقق
على ما ذهب اليه المحققون من ان الشيئية ترادف
الوجود والثبوت والعدم يرادف النفي فهذا حكم
ضروري لم يناع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعلوم
الممكن ثابت في الخارج وان اريد ان المعلوم لا يسمى
شيئا فهو بحث لغوي مبني على تفسير الشيء بانه الموجود
او المعلوم او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فالمرجع الى النقل
وتتبع موارد الاستعمال (وفي دعاء الاحياء للاموات
وصدقتهم) اي صدقة الاحياء (عنهم) اي عن
الاموات (نفع لهم) اي للاموات خلافا للمعتزلة تمسكا
بان القضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة بما كسبت والمرء
يجزى بعمله لا بعمل غيره ولنا ما ورد في الاحاديث الصحاح
من الدعاء للاموات خصوصا في صلوة الجنائز وقد
تورات من السلف فان لم يكن للاموات نفع فيه لما كان له
منى وقال صلى الله عليه وسلم * ما من ميت يصلي عليه
امة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له الا شفعوا
فيه وعن سعد بن عباد انه قال يا رسول الله ان ام سعد
ماتت فاي الصدقة افضل فقال عليه السلام الماء فحفر
بئر او قال هذه لام سعد وقال عليه السلام الدعاء يرد البلاء
والصدقة تطفي غضب الرب وقال عليه السلام
ان العالم والمعلم اذا مرا على قرية فان الله تعالى

وبعضهم للقديم وبعضهم للحادث (قوله يرفع المذاب عن مقبرة تلك القرية أربعين يوماً) فإذا كان مجرد المرور نافعاً فالتضرع والابتهاال أولى بأن يكون نافعاً على أنه لا قائل

بالفصل (قوله وهذه اجابة) فان قلت لم لا يجوز ان يكون اخباراً عن كونه من المنظرين في قضاء الله تعالى من غير ان يترتب هذا على دعائه قلت ياباه عدم ترتيبه على دعائه قوله تعالى رب انظرني الى يوم يبعثون قال فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم (قوله قال حذيفة) هي في الاصل تصغير حذفة واحدة الحذف وهي غم سود صغار من غم الحجاز واسيد فعيل من اسد الرجل بالكسر صار كالاسد في اخلاقه وغفار بكسر الغين المعجمة ابو قبيلة من كنانة فيهم قال رسول الله غفار غفر الله لها واسلم سلمها الله وعصية عصت الله ورسوله (قوله فذكر الدخان) عن حذيفة

يرفع المذاب عن مقبرة تلك القرية أربعين يوماً والاحاديث والاخبار والآثار في هذا الباب اكثر من ان يحصى (والله تعالى يجيب الدعوات ويقضى الحاجات) لقوله تعالى ادعوني استجب لكم . ولقوله عليه السلام يستجاب دعاء العبد ما لم يدع بأثم او قطيعة رحم ما لم يستعجل ولقوله عليه السلام ان ربكم خي كريم يستحي من عبده اذا رفع يديه اليه ان يرد همما صفراً واعلم ان العمدة في ذلك صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله عليه السلام ادعوا الله تعالى وانتم موقنون بالاجابة واعلموا ان الله تعالى لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه واختلف المشايخ في انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور لقوله تعالى . وما دعاء الكافرين الا في ضلال . ولانه لا يدعوا الله لانه لا يعرفه لانه وان اقرب به فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض اقراره وما روى في الحديث من ان دعوة المظلوم وان كان كافراً يستجاب فمحمول على كفره ان النعمة وجوز به بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس . رب انظرني الى يوم يبعثون . فقال الله تعالى . انتك من المنظرين . وهذه اجابة واليه ذهب ابو القاسم الحكيم وابو نصر الديوسي وقال الصدر الشهيد رحمه الله تعالى وبه يفتى (وما اخبره النبي عليه السلام من اشراط الساعة) اي علاماتها (من خروج الدجال ودابة الارض ويا جوج وما جوج ونزول عيسى عليه السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربها فهو حق) لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق قال حذيفة بن اسيد الغفاري اطلع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم علينا ونحن نتذاكر فقال ماتذكرون قلنا نذكر الساعة قال عليه السلام انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان

انه قال يا رسول الله وما الدخان فتلا قوله فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين يفتشى الناس وقال علاء ما بين المشرق والمغرب يمكث اربعين يوماً وليلة اما المؤمن فيصيبه كهيئة الزكام

واما الكافر فيكون كالسكران يخرج من مغربيه واذنيه وعن دبره وعن على رضى الله عنه يدخل في اسماع الكفرة حتى يكون رأس احدهم كالرأس الخنثى ويكون الارض كلها كبيت وقفيه ليس فيه حصاص (قوله والدجال قد ورد في الروايات انه رجل جسم قصير الفم اجراء عور شاب جفال الشعر جمده قطط كان عينه غنية طافية مكتوب بين عينيه (كفر) يقرؤه كل مؤمن قارى وغير قارى يخرج من ارض بالشرق يقال لها خراسان يتبعه اقوام كاذب وجوههم المجاز المطرقة ويتبعه من يهود اصفهان سبعون الفاعليم الطيالة يمكث في الارض اربعين يوما يوم كسنة ويوم كثره ويوم كجمعة وسائر ايامه كسائر الايام ثم ينزل عيسى عليه السلام فيطلبه حتى يدركه بباب لدفيقتله (قوله والدابة) قيل هو رجل والا كثرون على انها دابة لها اربع قوائم روى ان لها رأس ثور وعين خنزير واذن فيل ولون غمر وصدر اسد وخالصة هرة وقرن ابل وقوائم بغير بين كل

والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى ابن مريم ويأجوج ومأجوج وثلاثة خسوف خسف بالشرق وخسف في المغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم والاحاديث الصحاح في هذه الاشراف كثيرة جدا وقد روى آحاد في آثار في تفاصيلها وكيفياتها فليطلب من كتب التفسير والسير والتواريخ (والمجتهد) في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية (قد بخطى) وقد يصيب) وذهب

مفصلين اثناعشر ذراعا وفي الحديث ان طولها سبعون ذراعا وعن ابي هريرة ان فيها من كل لون وما بين قرنيها فرسخ للراكب وفي الحديث انها تخرج من صفا اول ما يبدر رأسها ذات وبر وریش لا يدركها طالب ولا يفوتها هارب (قوله وطلوع الشمس

من مغربها) عن ابي ذر قال قال رسول الله حين غربت الشمس أتدري اين تذهب هذه قلت الله بعض ورسوله اعلم قال فانها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها وبوشك ان تسجد ولا يقبل منها وتستأذن فلا يؤذن ويقال لها ارجع من حيث جئت فتطلع من مغربها فذلك قوله والشمس تجري لمستقر لها فان مستقرها تحت العرش (قوله ونزول عيسى ابن مريم) وفي الحديث انه ينزل عند المنارة البيضاء شرقي دمشق واضعا كفيه على اجنحة ملكين اذا طأطأ رأسه قطر واذا رفعه تحدر منه جان كالؤلؤ فلا يحل لكافر يجدر به نفسه الامات ونفسه يتهى حيث ينتهى طرفه (قوله ويأجوج ومأجوج) هما من ولد يافث وعن رسول الله في صفته لا يموت احد منهم حتى ينظر الى الف ذكركم من صلبه كلهم قد حملوا السلاح قيل هم صفان طوال مفروطا الطول وقصار مفروطا القصر وروى انهم يأتون البحر فيشربون ماءه ويأكلون دوابه ثم يأكلون الشجر ومن ظفروا به ممن لم يتحصن منهم من الناس ولا يقدر ان يأتوا مكة ولا المدينة ويبيت المقدس ثم يبعث الله نفاقا في اقامهم فيدخل في آذانهم فيموتون (قوله خسف بالشرق) في الصحاح يقال خسف الله به الارض خسفا اي غاب به فيها (قوله واخر

ذلك (فارتخرج) هي غير النار التي ذكرها عليه السلام حيث قال اول اشراط الساعة نار تحشر الناس من المشرق الى المغرب وعنه عليه السلام ان اول آيات خروجها طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى وأيتهما كانت قبل صاحبتها فالأخرى على أثرها قريباً (قوله فذهب الى كل احتمال جماعة) قال رحمه الله في التلويح فحصل أربعة

مذاهب . الاول ان لاحكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما أدى اليه رأى المجتهد واليه ذهب جماعة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الحقيقة وبعضهم الى كون احدهما حق والثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه والعشور عليه كالعشور على دفين فلمن اصاب اجران ولمن اخطأ اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين . الثالث ان الحكم معين عليه دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في ان المخطئ هل يستحق اثواب وان حكم القاضي بالخطأ هل ينقض . الرابع ما فصله في هذا الكتاب (قوله لما كان تخصيص

بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها مصيب وهذا الاختلاف مبنى على اختلافهم في ان الله تعالى في كل حادثة حكماً معيناً ام حكمه في المسائل الاجتهادية ما أدى اليه رأى المجتهدين وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون الله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهدين او يكون وحينئذ اما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة والمختار ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجد المجتهد اصاب وان فقد اخطأ والمجتهد غير مكلف بأصابته لغموضه وخفائه فلذلك كان المخطئ معذوراً بل مأجوراً فلا خلاف على هذا المذهب في ان المخطئ ليس بآثم وانما الخلاف في انه مخطئ ابتداء وانتهاء اى بالنظر الى الدليل والحكم جيماً واليه ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ ابى منصور وانتهاء فقط اى بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه وان اصاب في الدليل حيث اقامه على وجهه مستجمعا بشرائطه واركانه فأتى بما كلف به من الاعتبار وليس عليه في الاجتهاديات اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة والدليل على ان المجتهد قد يخطئ من وجوه الاول قوله تعالى . ففهمناها سليمان . والضمير للحكومة والفتيا ولو كان كل من الاجتهادين صواباً لما كان لتخصيص سليمان وفهمه بالذكر جهة لان كلاهما

سليمان وفهمه بالذكر جهة) فانه وان لم يدل على نفي الحكم عما عدا المذكور دلالة كلية لكنه يدل عليه في هذا الموضع بمؤنة انقضاء كما لا يخفى على من له معرفة باقائين الكلام ومبنى هذا الاستدلال على جواز الاجتهاد على الانبياء وجواز الخطأ عليهم فيه وقد

أقيم الدلالة على ذلك في موضعه بل يدل عليه هذه الآية أيضا فان حكم داود عليه السلام لو لم يكن باجتهاده بل بالوحي لما جاز اعتراض سليمان ولما جاز رجوع داود الى مارآه وقصته مشهورة وقد اجيب بان المعنى ففهمنا سليمان الحكومة التي هي احق وافضل وانما اعترض على ابيه بناء على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطأ من غيرهم ولهذا قال غير

هذا ارفق بالفريقين وما يدل عليه قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فانه لو لم يكن اجتهاده في هذه الحادثة حكما وعلما لما كان لهذا الكلام في هذا المقام معنى ولا يخفى انه لا يتم على من قال باستواء الحكمين (قوله ان القياس مظهر لاثبت) رد عليه بان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر وايضا الحكم الاجتهادي قديمت بغير القياس من الادلة الظنية كفهوم الشرط والصفة ولا دلالة على وحدة الحق فيه (قوله فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتافين) لان المجتهد عامل بمعنى النص او مفهومة فيكون الحكم المجتهد فيه

قد اصاب الحكم حينئذ وفهمه . الثاني الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة المعنى عليه السلام ان اصبحت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وحديث آخر جعل للمصيب اجرين وللخطيئ اجر واحد وعن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ان اصبحت فمن الله والافنى ومن الشيطان وقد اشتهر تخطئه الصحابة رضى الله عنهم بضمهم بمضاهي الاجتهاديات . الثالث ان القياس مظهر للحكم لا مثبت له فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير . الرابع انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة بينا عليه السلام بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتافين من الحظر والاباحة او الصحة والفساد او الوجوب وعدمه وتتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح في شرح التنقيح (ورسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة) اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلو جوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام

عاما لاشخاص فعند اختلاف الاجتهادين يلزم ما ذكره ومبنى هذا الدليل على « على » ان القياس مظهر وان الحق في الاحكام الثابتة بالنصوص بالماخذ المختلف فيها واحد وشئ منهما غير مسلم عند الخصم (قوله بل بالضرورة) اي الدينية والافدعوى الضرورة العقلية في الافضلية بمعنى كثرة الثواب لاسيما عند من يرى الثواب مجرد فضل

من الله مما لا يكاد يوجه بل لا يتصور معرفة ذلك بالنظر العقل الصرف ايضا (قوله على وجه التعظيم والتكريم) قيد به ثم تصدى لاثباته بالدليل دفعا لما قيل من ان امرهم بسجوده لا يدل على تفضيله عليهم اذ لم يكن لتعظيم بل ابتلاء للملائكة ليميز المطيع من العاصي اذ لم يكن السجود في عرفهم غاية في التواضع والخدمة بل بمنزلة السلام في عرفنا فان دلالة امثال ذلك دلالة عرفية يختلف باختلاف العرف والعادة ويحتمل ان يكون سجودهم لله تعالى وادم بمثابة القبلة فدفع هذه الاحتمالات بان قوله كرمت يدل على انه اسجد تكرمة اذ لم يسبق ما يدل على هذه التكرمة سوى

الامر بالسجود فيكون تفضيلا له عليهم (قوله الثاني ان كل واحد من اهل اللسان الخ) فانه تعالى لما قال للملائكة على صورة المشاورة اني جاعل في الارض خليفة تأملوا في حال آدم فلم يقفوا على وجه الحكمة في استخلافه ولم يردوا الامر الى علمه وقضائه فقالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويفسك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك تعجبا من استخلاف المفضول مكان الفاضل واستبدال اهل الطاعة باهل

على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية ارايتك هذا الذي كرمت على وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين. ومقتضى الحكمة الامر للاذن بالسجود للاعلى دون العكس الثاني ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى. وعلم آدم الاسماء كلها. ان القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم الثالث قوله تعالى * ان الله اصطفى آدم ونوحا و آل ابراهيم وآل عمران على العالمين. والملائكة من جملة العالم وقد خص من ذلك بالاجاع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فيبقى معمولا به فيما عدا ذلك ولا خفا في ان هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان قد يحصل الكمالات والفضائل العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والنصب وصنوح الحاجات الضرورية الشاغلة من اكتساب الكمالات

المعصية مع احاطة علمه وكال حكمته تعالى فانه سبحانه علم آدم الاسماء كلها ارادة تفضيله عليهم واعلام وجه الحكمة في فعله ثم عرض السميات على الملائكة فقال انبؤني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين فيما زعمتم من انه لاحكمة في استخلاف آدم فلما عجزوا عن الجواب وقالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا قال يا آدم انبئهم باسمائهم فبهتوا وتنبهوا بخطائهم وعلموا ان الخير ما اختاره الله وان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء فدل الآية على فضله عليهم اجمعين فيكون جميع الانبياء افضل من جميعهم اذ لا قائل بالفصل (قوله وقد خص من ذلك بالاجاع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة)

[illegible][illegible][illegible]

اكتشف يومئذ نسم مستورين في جدرانها لا يحسون إلا حلاص القويده وولدتهم
فولم يفلح دور من أئمة جهنم إذ عجزوا عن إخراجهم من الجدران المستورة لئلا يفسدوا
أفلا استقام من هذا الرجز فغير أن كراهة الخوف من مخالطة منكرات في الأقاليم حرجا
وكل حرج يقدح في الكرامة مع عدم لائقه في حق من يجب عليه التخلص من رجزه كقائمه
بوتب عليها من الكون فلا بد من حل بارء عليها من القذرات استعانة بملك
مخلصات كرمها القوي وقدره في الخلافة مع سائر ملك كرمي يملكه لا يملكه في
الأوطان على الأقاليم بقلب يحصل لكرهه والحرمان لغيره ملك على أصول الخلف

عن الاسلام) فان الملائكة خدا ليست من قبيل المبروت بل من قبيل الاجسام
وسكون كلهم بالقبول ايضا على انه ليس لهم كمال متوقع بل هو خدا
وايضا عليهم بالكروان
مستبها وآتيا هي سبل
وبال تقدمات صلوة
عندنا ايضا وان يختص
المأجد لكننا لا نعيد
الانصاية على كثرة
القول بل لو فرض
تمام جميع القدمات
لا يبعد ايضا بل نقول
جميع الادلة المدكورة
بما يد لو فرض حتمها
وانها لا تمل الاعمال كرامة
فصلهم وكالهم لا على
كرامة ثوابهم عنانها كما هو
المطلوب الذي يستند
في انشاء وقتنا الله للفرد
يها ابرام . كما وقتنا
لاختتام الكلام . ثم الحمد
حق المجد . ان له حق
الحمد . والشكر حل والشكر

وبالتقديم اول الرابع قوله تعالى . ان يستكشف المسبح
ان يكون خدا لقول الملائكة للقرون . ان اهل الكتاب
ضمون من خلق الله الملائكة من عيسى على السلام
ان الله في خلقه القوي من الادنى الى الاعلى خلق
لا يستكشف من خدا الامر الورير ولا السلطان ولا خلق
السلطان ولا الورير ثم لا تمل الفصل بين عليه السلام
وجهر من الانبياء والابواب مغلقة كما ترى استظفوا
المسبح بحيث يرتفع من ان يكون عبدا ان عبادة المصلي
هي ان يكون الله له حمد لا اله الا الله وقال الله تعالى
« وبني الاك » والارض وتحيي الموتى . بخلافه ان
العباد من بني آدم فرد عليهم انه لا يستكشف عن ذلك
المسبح ولا عن هو اهل منه في خدا المولى وهم الملائكة
القرون الذين لا اله الا الله ولا اله الا الله
تعالى عن اهل القوي والعباد من ابرام الاك والارض
واجاب ان قوله تعالى والذين انما في امر المبروت

والله الاك . القيمة لا في خلقه الشريف

والكمال فلا اله الا الله على القيمة

الملائكة والله اعلم بالصواب

والله المراجع

والله

ان كل الشكر . والصلاة والسلام على من اعطاه . على حمد

خير البرية . وعلى حبيبنا على الملائكية . السمة

البيضاء الثنية . تحت يمين الله

تعالى

﴿ محمد ابن علي موقوفنا لانعام طبع هذا التبرع الشريف = المتداول بين عماد ﴾
 ﴿ الخديوي ابي = قلامة الثاني = سعد الملك والدين الكفتاردي علي ﴾
 ﴿ من القناد النسخة = في رسوم الملك مغنيده حرسا في حوامشه جليلة ﴾
 ﴿ المولى صالح الدين الكسطل = بترجيد جميع بيوت = وذلك في زمن ﴾
 ﴿ مؤيد نظام اهل السنة الاغناد = اعني به السلطان ابن السلطان السلطان ﴾
 ﴿ المتنازه (عبد الحميد) خان ثاني = لارالت رياضي مؤلفه ﴾
 ﴿ محمودة بأزهار اسنرف والعلوم = وما برحت ربوات ﴾
 ﴿ عوكته محمودة بناية ملك الحق القسوم = ﴾
 ﴿ في توسط مصر الخير من سنة ست وعشرين ﴾
 ﴿ ولتتمائة والده = من محبرة ﴾
 ﴿ من له امر والشرى ﴾

﴿ ويشتره بطلب رسا ذكالي = انعام طبع جليلة الخيال ﴾
 ﴿ محمودة الهوامش والمواشي = تصانيفه للولي الميموني ﴾

حاشية المولى المحقق والالهي المدقق احمد بن موسى الشهير
بـنـجـيـالـي عـلـى شـرح المقائـد للعلامة الثاني سعد الملة والدين
التفتازاني

وبهامشها حاشية الفاضل الشيخ رمضان بن عبد المحسن
المعروف بـبـهـشـتـي المتوفى سنة ٩٧٩ تسع وسبعين وتسعمائة

حاشية البهشتى على الحيالى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتكلم بالكلام * وعلى رسوله الصلاة والسلام * وعلى آله وصحبه على الدوام
(وبعد) فيقول اضعف عباد الله القوى * رمضان بن محسن الويزوى * افازهم الله
بفضله الجسام * يوم يؤخذ بالنواصى والاقدام * ان ذخيرة يومى وغدى * ومكان
روحى من جسدى * اخى وقره عيني ابراهيم * اكرمه الله بالنعيم المقيم *
لما أخذ في قراءة هذه الحواشى * التى فاقت من بين اعززة الفواشى * جادت
القريحة اثناء التعليم * بفرائد حسان نزية عن التبليم * فجمعت ما وجدته
من النكات * ونفيت منها ما لا تليق بالاثبات * ونظرت فى الحواشى الكسابة *
التى هى كهكاهة الآثار العلية * فأدر كته فى متبته بالوثيب * من غير جبن
من ذثيره المهب * فجاء كتابا نيرا كالصباح * مثل نوره كشكاة فيها مصباح
* بالهام من الغنى * هدية منى لكل طالب ذكى * لكنه بعد شروعى فى بذل
المجهود * وقبل وصولى الى آخر المقصود * ترحل المرحوم الى فضاء القدس
* اللهم وطنه فى رياض الانس (شعر) ان باز المراد طار وقد * بات بالى رمية
الاحزان * هو قد فاز بالمنى وانا * حائر فى متبته الخسران * وكان متعباً
للاستعداد * فهذا امر تنقطع دونه الاكباد * وتاريخ اقباله على الله الكريم *
قل سلام قولاً من رب الرحيم * فغاية المنى من ناظرى هذا الكتاب *
ان لا يحرموه من دعاهم المستجاب * وانا لا ارجو بالوقوع فى هذا الامر المسير
* عطية سلطان ولا مطية وزير * بل المأمول من الله احسن القبول *
وهو نعم المأمول ونعم المستول * وها انا اخوض فى المراد * طالبا من الله الرش
والسداد * (قال) نخبة افاضل الانام * احسن الله اكرامه فى دار السلام * اما بعد الحمد
لمستأهله * قال فى الصحاح تقول فلان اهل لكذا ولا تقول مستأهل لكن ذكر عبارة
المستأهل فى الكشاف فى اوائل سورة البقرة والعامل فى الظرف اما قسمان القياسية

بطريق النيابة (قوله سيد الخ) اما قيل اوفيل لكن على الاول التصرف الصر في بلا قياس
(قوله وصحبه الخ) جميع صاحب كركب وراكب (قوله فدونك ايها الساري هذا التبراس
الخ) فدونك جواب لا ما يعني خذوا الساري السائر بالليل من السرى بالضم والتبراس
المصباح وهو نصب على انه مفعول دونك شبه كتابه بالمصباح في ازالة الظلام المطلق
لوجودها في ضمن كل من ازال ظلام الجهل وظلام الليل فاستعار اسمه بقرينة حاله
والعنى ايها السائر في ليالى الطاب خذ هذا الكتاب الشبيه بالمصباح حتى يحصل
مطلوبك (قوله كتاب فيه نور وهدى للناس الخ) كتاب خبر مبتدأ مخذوف كما هو
الظاهر والظرف رافع لما بعده لاعتماده على الموصوف وهدى بمعنى هداية (قوله
الى المكامن الخفية من شرح الخ) المكامن جمع مكن والمراد مواضع اختفاء المعاني ومن

تبعية والظرفية حال
من المكامن اي كاشنة من
اجزاء الشرح (قوله
املتته اوان الدعاء)
الاملاء الكتابة واوان
كالزمان لفظا ومعنى
والدعاء بالفتح الراحة
(قوله عن قرر)

هو الضعف والانكسار
(قوله سالكا) حال من
فاعل املت والايجاز اداء
المراد بلفظ من الاقتصاد
والجادة بالتشديد معظم

حاشية الخيال على شرح العقائد

بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد الحمد لمستأله . والصلوة على سيد رسله . وآله
وصحبه موضعى سبله * فدونك ايها الساري هذا التبراس .
كتاب فيه نور وهدى للناس . يرشدك الى المكامن الخفية
من شرح العقائد النسفية . املتته اوان الدعاء .
والاستراحة عن فتور المطالعة . سالكا فيه حادة
الايجاز . من غير تعمية والغاز . وحين ما حث حول
تحسينه . ورمت تزيين شينه وسينه . الحقته الى خزانة
من لا مثل له في العلى * وله المثل الاعلى * الصباح
الاعظم . والدستور المعظم * بابه كعبة الحاجات

الطريق واصافتها بيانية (قوله من غير تعمية والغاز) وهما بمعنى واحد وهو سوق
الكلام في غاية الاستتار والظرفية حال من ضمير سالكا او من الجادة فافهم (قوله ما حث)
ما مصدزية والحوم بالفتح والحومان الدوران حول الشيء (قوله ورمت) الروم
بالفتح الطلب (قوله شينه وسينه) قيل الشين المسائل التحلية بالدلائل والسين الغير التحلية
(قوله في العلى) العلى بالضم والعلاء بالمد والفتح الرفعة والشرف (قوله وله المثل)
يقال لصفة الشيء مثله (قوله الصباح) وهو بلا تقييد يطلق على الوزير في العرف
العام (قوله والدستور) بضم الدال معرب هو الوزير الكبير الذي يرجع في احوال الناس

الى ما يرسمه واصله الدفتر الذي فيه قوانين الملك وضوابطه كذا في حواشي شرح المطالع
(قوله يطوى اليه كل فج عميق) والفج العميق هو الطريق البعيد وطى الفج الى الشئ هو
ان يقصد بقطع المنازل الانتهاء اليه يقال طوى اذا تعمد كذا في مختار الصحاح (قوله وجوه
الآمال) بالمد جمع الامل وهو الرجاء وفي هذا استعارتان مكنية وتخييلية لانه شبه الامل بذي
الوجه واثبت الوجه اللازم له اليه (قوله سميق) اي بعيد (قوله باهت) من المباهاة
بمعنى المفاخرة وتيجان جمع تاج والهامة بفتح الميم الرأس اي فاخرت كاليلها برأسه (قوله
وحلل الخ) جمع الحلقة والامارة بالكسرة هي صيرورة المرء أميراً وقامة الانسان قد (قوله ولي
الأيدي) جمع أيدهي جمع يد بمعنى النعمة ههنا (قوله والحكم) بكسر الحاء وفتح الكاف جمع
حكمة وهي العلم المتقن وفي بعض التفاسير هي العلم المقارن بالعمل (قوله آخذ أيدي) كناية
عن كونه سبيلاً لرفعتهما (قوله ألوية الخ) جمع لواء بمعنى العلم (قوله المرسوم) اي المأثور

يطوى اليه كل فج عميق . ويستقبله وجوه الآمال من كل بلد
سميق . باهت تيجان الوزارة بهامته . وحلل الامارة
بقامته . ولي الأيدي والنعمة . ومربي اهل الفضل والحكم
آخذ أيدي العلماء والعلوم . ورافع ألوية الشرع
المرسوم . حائز المآثر والمفاخر . وحاوي الرياسات
الاول والآخر . أول مدارج طبعه النقاد . آخر مقامات
نوع الانسان . وآخر معارج ذهنه الوقاد . خارج عن طوق
البشر بل عن حد الامكان (شعر) اولم يدل الوهم
صيت جلاله . ما خيل طيف خيال سامي حاله .

او الممثل او المكتوب
(قوله حائز) من الحوز
بمعنى الجمع والمآثر جمع
مآثر بفتح المعجمة وضمها
وهي المكرمة والمفاخر
جمع مفخرة كاللآثر لفظا
ومعنى واحتمالا للحركتين
عطف تفسيراً (قوله وحاوي)
بمعنى محيط (قوله مدارج)
جمع مدرجه بفتح الراء

بمعنى المسالك (قوله النقاد) مبالغة من النقد بمعنى الجيد اي مخرج « ناظورة »
جواد النكات (قوله معارج) اي المصاعد (قوله الوقاد) المرتفع اللهب كالنار الملتهبة
ولا يخفى حسن قران الوقاد بالمعارج (قوله طوق) بمعنى الطاقة ثم أبدع شعراً عجيباً في مدح هذا
الوزير بوزن بحر الكامل وهو متفاعلن ثلث مرات الا انه أجرى الزحاف في بعض اجزائه
بتسكين تاء متفاعلن ونقله الى مستفعلن (قوله لولم يدل الوهم صيت جلاله) الوهم
نصب على انه مفعول وصيت رفع على الفاعلية وصيت الجلال شهرة العظمة (قوله
ما خيل طيف خيال سامي حاله) ما فانية وخيل مجهول من الخيل بمعنى التخييل وطيف
الخيال مجيئه في النوم وسامى بمعنى على واضافته اضافة الصفة الى موصوفها والمعنى
لولم يكن صيت الجلال دليل الوهم ما تخيل ادراك سمو حاله في النوم فضلا عن ان يتيسر

حال اليقظة (قوله ناظورة الديوان آصف الخ) ناظورة القوم من ينظر اليه منهم لكن في الصحاح بلا الف و آصف بفتح الصاد هو ابن برخيا وزير سليمان عليه السلام (قوله في اقباله) هو تقيض الادبار المراد الرتبة العالية (قوله طرا) اي جيعا (قوله وكفى به) مرجع الضمير ما يفهم من السياق وهو كونه محمودا وعمل الجار والمجرور رفع على الفاعلية وبرهان نصب على انه مفعول ومضاف الى المضاف الى موصوفه والمعنى لا حاجة الى برهان دال على حسن خصاله لكفاية ممدوحية دليل (قوله في الاوج) هو نقطة من النقط المفروضة في تدوير الكواكب والمراد ههنا ما في تدوير القمر وشأنه اذا اجتمع القمر معه يكون بدر المقابلة الشمس ح فاستعار

الاوج لاعلى المراتب الذي هو الوزارة ترشيحا فتأمل (قوله زاخر) يقال زخر الوادي اذا مدجدا والمد السيل والنوال العطاء (قوله متبحر) اي متعمق (قوله عالم بخياله) اي بازائه والمراد انه فريد فيه كانه لا يوازيه احد غيره (قوله سبحان) اسم لافصح شعراء العرب حتى قيل في حقه انه كان لا يكرر

ناظورة الديوان آصف عصره * وهو الوزير الفرد في اقباله * محمود اهل الفضل طرا كاسمه * وكفى به برهان حسن خصانه * بكماله في الاوج بدر كامل * بحر محيط زاخر بنواله * في كل علم عالم متبحر * في فن حلم عالم بخياله * سحبان عي في فصاحة لفظه * معن بليغ البخل في افضاله الصائب الافكار في تدييره * الثاقب الآراء في اقواله * للناس يبذل ليس يمسك لفظه * فكأنما الفاظه من ماله * يتزاحم الانوار في وجناته * فكأنه متبرقع بفعاله * وهو الذي عم انعامه وفشا * الوزير الكبير محمود باشا اوضح الله غرة العزة بضيائه * ورفع علم العلم باعلائه * ولا زال مورد افضاله ماء مدين المآرب

لفظا وان تكلم سنة كاملة ما يوجب التكرار كان يعبر عنه بلازمه وعي بالفتح عاجز (قوله من) بالفتح ثم السكون ابن زائدة اجود العرب والنجل خلاف السخاء والافضال الانعام (قوله الصائب الافكار) اي الذي افكاره صابئة وكذا معنى الثاقب الآراء والثقوب الاشراف والآراء جمع رأي (قوله للناس يبذل) والمراد منه بيان حسن اخلاقه وعدم كبره وتشبيهه بالفاظ بالمال اشارة الى ان بذله المال اعرف واشهر كما ان الشأن في امثاله ذلك فافهم (قوله يتزاحم) اي يتكاثر والوجنات ما ارتفع من الخدين (قوله فكأنه) الضمير راجع الى ما سبق ومتبرقع لابس البرقع والفعال مصدره بباء الآله والمعنى ان انوار وجناته من آثار فعاله الحسنة (قوله وفشا) اي ذاع وانتشر (قوله غرة العزة) الاولى بضم المعجمة ثم فتح المهملة والثانية خلاف الدلة (قوله علم العلم) اي رأيته (قوله ولا زال) ناقصة

ومعناها الكون على وجه الثبات والمورد الموضع الذي منه ينال الماء وإضافته بيانية وهو اسم لازال وخبرها ماء بطريق إطلاق الماء على مورد مجازا أو على حذف المضاف أي مورد ماء كالأخفى والمدن اسم قرية شيب عليه السلام استعيرهننا لمعنى المجمع والعلاقة ظاهرة والآرب جميع مأربة بفتح الراء وضمها بمعنى الحاجة (قوله يوجد) الجملة حال من ضمير الخبر الراجع إلى الاسم والامة الجماعة أول مفعولى يوجد وثانيهما جملة يسقون والمراد من سقى المطالب تحصيلها وعدم إضاعتها (قوله إلى سماء) بكسر السين السما كان كوكبان نيران والسماء من منازل القمر والسعودة خلاف النحوسة والكوكب النجم والبرج واحد البروج الاثنى عشر المختلفة شرقا ونحوسة بالنسبة إلى أبعاض الكواكب (قوله التحرير) وهو العالم المتقن الفطن كذا في الصحاح (قوله الخطير)

يوجد عليه أمة من الناس يسقون منه المطالب * فإن رفعه إلى سماء القبول * فقد سعد كوكب الأمل في برج شرف الحصول * والله ولي الأمانة وكفى به وكيل * قاله الشارح التحرير عامله الله تعالى بلطفه الخطير * بعدما تبين بالتسمية (الحمد لله) أقول تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد وعمل بما شاع بل وقع عليه الإجماع وامثال بحديثي الابتداء وما يتوهم من تعارضهما فمدفوع أما بحمل الابتداء على العرفى الممتد أو بحمل أحدهما على الحقيقى والآخر على الإضافى كما هو المشهور ولك أن تجعل الباء في الحديثين للاستعانة ولا شك أن

أي العظيم القدر قال في الصحاح يقال رجل خطير أي له قدر ومثله (قوله بأسلوب الخ) إنما ذكره لأن المتبادر من الاقتداء بالكتاب هو الامثال لمضمونه والمراد الاقتداء به في أسلوبه فن غفل عن هذه النكتة غير الأسلوب أن قيل أن الاقتداء بنفس التعقيب وكذا العمل

بالشائع والامثال لافيه قلنا لا بل هو عام لصدقه على كل اقتداء * الاستعانة * بأسلوب من أساليبه فهذا كقولنا في الإنسان حيوان وكذا غيره فتأمل (قوله امثال الخ) لا يقال الامثال في الذكر الابتدائى لافى التعقيب لانا نقول على تقدير رجل البدء في حديث التسمية على الحقيقى وفي الحديث الآخر على الإضافى لا شك في كون الامثال فيه وعلى تقدير الحمل على آخر يوجد الذكر الابتدائى في ضمن التعقيب فافهم (قوله على العرفى الممتد) قيل يرد عليه جواز تأخير التسمية عن التحميد قلنا ترتيب كتاب الله يعين الأمر وفائدة هذا الحمل هي التخليص عن ورطة التسايط (قوله كما هو المشهور) مرجع الضمير الحمل الثانى (قوله للاستعانة الخ) اعترض عليه بما حاصله إنما الاستعانة في ذوات البال كالقراءة والكتابة من الأفعال الممتدة لدلالة الحديث على أنه لا بد من تصديرها بذكرهما

ومن طرق نقل الانتفاة والمقصود من الخطرات للاصحاء في ذلك والارواح
وحول الحفظ في اليد وفي كل خطر لا يقل عن سبع الفسوق والحلوسه من
لحم الانسان ح لاء من الانتفاة في مسوات الفل والقصص عن جده والقول بان
تمكروا في الحلف والخطرات انزل من على التدرج في الاجور الحسية على ان
نخرج الخطر لارجح صوت الفل ليس كالمفاد ولا كالمخطرات لان الامتثال
الغريب عند الفسوق افعال الفقيه في وقت يسري فير حلت في اليد الفاسد
الحك لا صاعق في يد الفقه صاعق في يد الفقه صاعق في يد الفقه
في" مع سكون في يد الفقه في" مع الف الانتفاة في انتفاة في معوه خطية
لا تفر من في اليد الحصيل للموه والماضي في السلام وحول الانسان في الف
الاطع حرم من معوه لا في الف ذكر في الف والحمد في مع كل معوه في الف
الحس بها ومعها في الف ذكر في الف كل حرم من ارجحه في خطية في الف

فرعهم ولا أحب منعهم
من أن يخطئ الله فلا
يؤذي إلى الخارج والله مره
من الله جلد وسر ما قبل
عزله ورجل احده

[illegible]

۱) قرآن مجید، (پہلے 'اسلام' (۱) لکھا گیا تھا، پھر وہ متغییر لکھا گیا
 محمد و حج و عقیقہ مراد محمد و نور محمد احمد علی بن محمد احمد (۲) لکھا گیا
 امر احمد (۳) لکھا گیا مراد محمد احمد علی بن محمد احمد (۴) لکھا گیا
 ۲) عامہ اہل مسعود لکھی گئیں انجیل و انجیل و انجیل و انجیل
 لکھا گیا کہ انجیل احمد علی بن محمد احمد (۵) لکھا گیا
 علی بن محمد علی بن محمد احمد (۶) لکھا گیا
 (۷) لکھا گیا (۸) لکھا گیا (۹) لکھا گیا (۱۰) لکھا گیا
 مراد احمد علی بن محمد احمد (۱۱) لکھا گیا
 لکھا گیا (۱۲) لکھا گیا (۱۳) لکھا گیا
 احمد علی بن محمد احمد (۱۴) لکھا گیا
 مراد احمد علی بن محمد احمد (۱۵) لکھا گیا
 مراد احمد علی بن محمد احمد (۱۶) لکھا گیا

(قوله على ما لا مع الهم) يريد به هو واختر الطب على ما لا مع القدر او على ما لا مع
على الطب في تلك الامة ولقد قطع الخلع بها وجه المصلحة كما في صدر المقام
عن ثوري بين القلتين رد عليه فيه دائرة السوء لان الاصل في اسمها انما هو
استصحابها طوعا بلا مصلحة لها ولست بولاها من كرم بل من كثرة كانت هذه كولاها
فمثل ما هي من جوران يدرك الاصل من قول القول او يحكم من حيث ان ذكرت
مع قدر ان لكن ذكرها منساقا لا كصاحب وهو قوله ان اصل ولا
مضى كلاما مستند باما ثم يسطر طب المصنف بالمقوله كما في صدر المقام
لولا المقولة كما في صدر الشرح ان على ما ذكرنا ان الكرم في خارج جميع المصنفين
رجعت في مثل منسوب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي يشهد في قوله وكنت
عنه اسم المصنفين في رسم من بعدهم ورسوله الى قوله في طم القوم سلام على من اتبع
الهدى فباعد في الحديث على ما ثبت في الكتاب لا يحصل من بعده من التكرار ان مصنف
الذكر كونه له شبه وقدره

على ان لا مع من اسمع في قوله انما كما وقع في صدر
لما في قوله من اسمع في قوله (قوله ما ليس هو
فما في الاسلام) فلو ان مع ما في الاساس
واساس المضاد الاسلام هو الكتاب والله لان
الكتاب يجب ان يكون من شرع بعد ما وما هو في

الاساس من اسمع في قوله (قوله ما ليس هو
فما في الاسلام) فلو ان مع ما في الاساس
واساس المضاد الاسلام هو الكتاب والله لان
الكتاب يجب ان يكون من شرع بعد ما وما هو في

ما في قوله في الاقامات التي ذكرها بعد ما لا مع الهم في قوله
الكتاب من الكلام وما في الكلام من الكتاب فلهذا في قوله (قوله ما ليس هو
في قوله ما ليس هو ما في قوله ما ليس هو ما في قوله ما ليس هو ما في قوله ما ليس هو
حيث ان الاول المسمى من الكتاب (قوله ما ليس هو) وهو يطلق على المصنف
وكل كل جزء منه ومع استعاضة به كالمصنف في الاصول بل المراد منه المصنف
المراد من الاساس لا المصنف بل طبعه فقط القوله منسوبة اليه والجمع والاختلاف
ارادة جازية القوله الواحد لو اعتبر التبعيض لكانت لا يثبت الله مع ظهور الحق في كل ما
له وهو على القوله على من جاز ليس المقادير والمقابلة الى ما بعد من القوله
وصرح به في شرح المقصد من كونه من الاساس ما في قوله ان الاساس لا
من دونه مما يمكن (قوله في قوله ما ليس هو) في قوله لا ووجه توفيق الكتاب والله
على الكتاب المقصود نعم والله في من الامر الاصل الحديث للتكميل والرسول
للمصنف في المراد وكنت موليا اي المصنف في كونه كما في الاساس والله سوية

ولم يصرح به رجه الله مبالغة في مدح العلم وترغيبه مع وجود الاعتماد على فهم السامع (قوله على المسائل) يفهم منه ان الكلام عبارة عن المسائل (قوله بخلاف الثانية) فاقصفت العلم بمحصلتهما الحميدة مع زيادة فحصل المقصود (قال) فيما نقل عنه الحصر المذكور ممنوع وهو في قوله اذا لا يتوقف الكتاب الاعلى المسائل الاعتقادية لكن في تمشية هذا المنع احتمالا ان احدهما ان يقال لانم الحصر لجواز ان يكون لغيرها من المسائل مدخل في توقف الكتاب وهو الظم من عبارته الا ان الدورح على حياله لبقائه في توقفه على حصدة العقائد المتوقفة على الكتاب والآخر ان يقال لانسلم الحصر لجواز ان يكون توقف الكتاب منحصرا في غير العقائد من المسائل كمباحث النظر والدليل مثلا فمح يندفع الدور لكن هذا ليس بظاهر عبارته كما لا يخفى وما قيل في بيان سند المنع من انه يجوز ان يثبت الكتاب باعجازه باطل لان غرض المانع ابقاء كون الكلام اساس اساس العقائد وهذا مناف له ويمكن في الجواب ان يمنع لزوم كون الشيء اساسا لنفسه لجواز ان يراد بالكلام المسائل وبالعقائد التصديقات الا انه ينا في قوله العقائد من الكلام كما عرفت (قوله بحسب ذاتها) يرد عليه

ان اساسية ذات الكلام ان كان مع اعتداده فالمحذور باق كما لا يخفى والالزم توقف الكتاب والسنة على شيء غير معتبه فحاشا وكلا فتأمل (قوله هو الاساس بالذات) اي بلا واسطة وهذا ناظر الى قوله وثانيا

على المسائل الكلامية ففي هذه القرينة ترق في المدح لشمول الاولى للكتاب والسنة بخلاف الثانية ويمكن ان يقال اساس العقائد ادلتها التفصيلية وهو يتوقف على هذا العلم بناء على ان مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار (قوله هو علم التوحيد والصفات) اي علم يعرف فيه ذلك فالمراد هو المعنى الاضافي ويمكن ان يراد المعنى اللقي فنسبه الوسم الى الكلام لكونه اشهر (قوله المنجي عن غياهب الشكوك) اشارة الى فائدة من فوائده

الكلام اساس العقائد يعني لانم ان الكلام اساس العقائد لانه اساس بالواسطة والمراد ما هو بالذات فلا يكون الكتاب اساس اساس العقائد بل اساس اساس اساسها ولا كذلك الكلام فن قال معنى الاساس بالذات هو الاساس لاجل الذات يرد عليه مع حله العبارة على الغير المتبادر انه مناقض لما سبق من أن الكتاب أساس العقائد (قوله فاساس الفن) يعني الكتاب لا يتوقف عليه فن الكلام بل بعض مسائله الذي هو العقائد فلا يكون اساس فن الكلام الذي هو العقائد بالواسطة حتى يكون اساس اساس العقائد (قوله هو ذات العقائد الخ) من المسائل الكلامية عبر بالعقائد لا بالكلام تصريحها بما هو الاساس من الفن (قوله من حيث هو اساس) الضمير للمضاد اليه والنوحي هو ان الشيء انما يكون اساس الاساس اذا كان اساس ذات الاساس واما اذا كان اساس اعتداده فلا (قوله فليتأمل) وجهه هو انه يجوز ان يقال لا اساس اعتداد الشيء انه اساس

ذلك الشيء مع انك اعتبرته في صورة كون الكتاب اساس العقائد فالكتاب اساس
الاساس والجواب ان الكلام اساس ذات اساس الاعتداد والكتاب اساس اعتداد اساس
الذات والاول غير الثاني فلا شمول فافهم فان ماتلى عليك من المقال قد خفي على
كثير من افاضل الرجال (قوله والغييب ما اشتد الخ) قيل بل هو الظلمة المطلقة ذكره تفتنا لكن

في الصحاح يقال فرس
ادهم غيب اذا اشتد
سواده ومطلق الظلمة
لا يقتضى شدة السواد فلا
بعد في الاعتبار الذي بنى
عليه فافهم (قوله فان
الشريعة) هي ما شرع الله
تعالى لعباده اى سن لهم
(قوله فوجه تخصيص هذا
الاسم ظاهر) وهو المناسبة
من حيث انه تعالى معطى
السلامة وفي اهل الجنة
سلامة عن كل آفة على
ما صرح به فيما نقل عنه
واما وجه ايراده هنا فهو
مطابقة السجع مع ورود
الاستعمال العام فلا يرد
مثل الجلال وذى الاكرام
(قوله بمجموعهما) يعنى
اعتبر البدلية بعد ربط

والغييب ما اشتد سواده فلر جحان الشك على الوهم اضاف
الغييب اليه والظلمة المطلقة الى الوهم (قوله نجم الملة
والدين) هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان الشريعة
من حيث انها يطاع لها دين ومن حيث انها تملى وتكتب ملة
والاملال بمعنى الاملاء وقيل من حيث انها تجمع عليها ملة
(قوله في دار السلام) اى الجنة سميت بها السلامة اهلها
من كل الموء آفة ولان خزنة الجنة تقول لاهلها سلام عليكم
طبتم فادخلوها خالدين . ولان السلام اسم من اسماء الله
تعالى فاضيف اليه تشريفاً له ومعنى هذا الاسم هو الذى
منه وبه السلامة ووجه تخصيص هذا الاسم ظاهر
(قوله طاولا كشح المقال) الكشح الجنب وطى الكشح
كتابة عن الاعراض (قوله الاطناب والاخلال) بالجر
مجموعهما بدل من الطرفين اوبيان لهما والتمدد المتبوع
معنى اجزى الاعراب على كل منهما ويجوز رفعهما
على انهما خبر مبتدأ محذوف (قوله وهو حسبي ونعم
الوكيل) رد الشارح في بعض كتبه هذا العطف بان
الجملة الثانية انشائية فلا تطف على الاولى اخبارية
وكذا على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه خبر ايضا
ويرد عليه ان المراد بالجملة الاولى انشاء التوكل لا الاخبار
عنه تعالى بانه كاف وهو ظاهر وايضا يجوز ان يعتبر

بينهما بالعاطفة ليكون كالمفوض واحد كذا قال شريف الدين في مثله في شرح المفتاح « عطف »
(قوله انشاء التوكل) قيل هو خلاف الظاهر وخلاف مرتضى صاحبه فلو سلم فهو انشاء لطلب
الكفاية ويمكن ان يقال انما الظاهر هو الانشائية لعدم الطائل في الاخبار مع اقتضاها
المقام وعدم ارتضاؤه ثم ولا يجدى رد الشارح لان العبارة ليست من مخترعاته وكونها

انشاء لطلب الكفاية وان كان فيه ملاحظة معنى المسند لكنه بعيد من حيث انه جل على معنى صيغة الطلب بخلاف انشاء التوكيل فانه انشاء الاعتماد على وكالته وكفاية من غير طلب ويلاؤه المدح على وكالته عقيب كماله فاني قلت ما تقول في عطف المعطوف عليه على سابقه قلت اما واوه ابتدائية او اعتبر عطف القصة على القصة (قوله عطف القصة) قيل عليه يعتبر فيه تعدد الجمل ووحدة الغرض المسوقة هي له والجواب تعدد الجمل وان كان معتبرا في مفهوم القصة لكن عطف القصة امر اصطلاحى لا يجب تعدد طرفيه في جميع مواد بل شرط صحته انما هو

سوق الطرفين لغرض واحد ولذا قال به صاحب الكشف واختاره الشارح ايضا كما صرح به هذا القائل وعدم التعميل عليه من قلة التدير (قوله او عطفه على الخبر المقدم) قد يقال يجوز عطفه على الخبر المؤخر وهو لفظة الله على تقدير اعتبار تقدم مضافا معنويا ويكون هذا كقولك اخوك زيد فلا يرد ما قيل من ان المبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين وجب تقديم الاول في الكلام البليغ وان امكن الجواب بأن تعريف ما اعتبر خبرا مقدما ههنا ليس من الواجب

عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية ورده بعض الفضلاء ايضا بأنه يجوز ان يقدر مبتدأ في المعطوف بقريضة المعطوف عليه اى وهو نعم الوكيل فيكون اخبارية كالاولى ثم قال وايضا يجوز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب ويدل عليه قطعا قوله تعالى قالوا حسبن الله ونعم الوكيل * لان هذه الواو من الحكاية لا من المحكى اذ لا مجال للمطف فيه الا بتأويل بعيد لا يلتفت اليه وهو ان يقال تقديره وقتلنا نعم الوكيل وليس هذا مختصا بما بعد القول لحسن قولنا زيد ابوه عالم وما اجهله ويرد عليه انه يحتمل ان يكون الواو في الآية من المحكى بتقدير المبتدأ في المعطوف او عطفه على الخبر المقدم ثم ان حسن المثال المذكور بدون التقدير ممنوع وبعد تقدير المبتدأ في المعطوف يكون اخبار كالمعطوف عليه (قوله اعلم ان الاحكام الشرعية) للحكم معان ثلاثة نسبة امر الى آخر ايجابا او سلبا وادراك وقوع النسبة اولا وقوعها وخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المتكلفين بالاقتضاء او التخيير كالوجوب والاباحة ونحوهما وهذا الاخير غير مراد ههنا لانه وان عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم انحصار مسائل الكلام

الذى لا يجوز بخلافه فان حسب قد يكون معرفة وقد يكون نكرة كما صرح به هذا القائل على ان صاحب الكشف اشار الى انه نكرة ههنا فان قلت على ما ذكرت او لا يلزم عطف الجملة على المفرد ولا كذلك العطف على حسبننا تضمنه معنى يحسبني قلت الجملة الواقعة في محل المفرد لا فرق بينها وبينه من حيث انها في تأويله فاذا عطف عليها من غير نكير عطفنا عليها ايضا على انه يجوز

ان يكون الخبر في تأويل مسمى بالله فيكون جملة ايضا والقول بأن الاسم متعين للابتداء لدلالته على الذات والصفة الخبرية لدالتها على امر نسبي مردود في موضعه فافهم (قوله ثم ان حسن المثل) قيل حسنه امر ذوق غير ممكن الاثبات بالبرهان على ان تقدير المبتدأ لا يفنيه عن تأويل الخبر فتأويل الانشاء الذي في المثال بقولنا وجاهل جدا اولى لكونه تأويلا بلا تقدير ويجاب بأن دعوى البداهة في محل النزاع عجز وقصور والملاوة لا يلتفت اليها لان من ادعى حسن المثل اعتبر آتفا في مثله تقدير المبتدأ في المعطوف بقريئة المعطوف عليه ولم يأوله بأن يقول حسبي الله وممدوح وكالته فارتكب تأويل الخبر بلا تردد لشيوعه فالمنع مبني عليه فتدبر لكن لنا ان نقول منع الحسن بدون التقدير لا يلائم لما سبق من عطف القصة الذي اعتبره في كلام الشارح (قوله في العلم

في العلم بالوجوب واخواته واستدراك قيد الشرعية اللهم الا ان يحمل على التجريد في الاول او التأكيد في الثاني او يحمل التعريف للحكم الشرعي فالمراد اما المعنى الاول ووجهه ظاهر او الثاني فحينئذ يحمل العلمان عبارة عن المسائل او الملكة وعلى التقديرين معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف عليه لان وجوده تعالى ووحدته مثلا لا يتوقف على الشرع لكن الاحكام الاعتقادية انما يمتد بها اذا اخذت من الشرع (قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل) ان اريد بمطلق التعلق فالامر ظاهر وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل في الاولى لان تعلقها بالعمل

بالوجوب (كوجوب اعتقاد المتقدمات واما المسائل التي قصد منها نفس الاعتقاد فيلزم ان لا تكون من مسائل الكلام) قوله على التجريد في الاول (اي في جواب السؤال الاول هو لزوم الانحصار ووجه التجريد هو ان يحذف قيد الاقتضاء والتخيير من تعريف

الحكم فن حله على خلاف ما قلنا فقد عول على نسخة او الفاصلة ولعلها « من حيث » سهو منشأه وجودها فإعطفت على مدخولها (قوله او التأكيد في الثاني) اي في جواب السؤال الثاني وهو لزوم الاستدراك . فان قلت اعتبار التأكيد التزام للاستدراك . قلت المقبول ليس عين المردود فافهم (قوله ووجهه ظاهر) لان العلمين يكونان بمعنى التصديق وتعلقهما بالنسبة حسن الوجه (قوله فحينئذ يحمل العلمان) ليكن تعلقهما بالحكم بمعنى الايقاع (قوله لا ما يتوقف عليه الخ) المراد عدم التقييد لاسلبه بالكلية (قوله فالامر ظاهر) يعني يجوز تعلق احد القسمين بالعمل وبكيفية ايضا ولا يجب تأويل الاعتقاد حينئذ لتحصيل امكان تعلق القسم الآخر به سواء اريد بالاحكام النسب او التصديقات لكون التعلق بمعنى

اتسباب ما قيل اذا اريد بها التصديقات فالأوّل واجب في تعلق العلم الثاني لتلايلهما تعلق الشيء بنفسه والحق انه لا بد في نسبة الافراد الى الكلّي تأمل (قوله من حيث الكيفية) قيل هي كونه على وجه يثمر سعادة الدارين ولا يخفى ان الاحكام الثانية ايضا تعلق بالاعتقاد المثمر وهو المأخوذ من الشرع فلا فرق من تلك الجهة فالأظهر ان المراد من الكيفية انما هي الوجوب والاباحة وغيرهما والمقصود الاصل من الفروع ليس الامر فتهافت ذلك اقبح الكيفية وحاصلها الاشارة الى اجمال تفاصيل المحمولات كما اعتبره الشارح في التلويح (قوله وان اريد تعلق الاسناد

بطرفيه) اي حين اريد بالاحكام النسب وارادة هذا التعلق هنا بطريق كون التعلق من الطرفين فلا يرد ان التعلق بكيفية العمل ليس الا بطرف واحد اللهم الا ان يكتفى بالدلالة الاتزامية فانهم (قوله او التصديق بالقضية) اي حين اريد بها التصديقات (قوله المعتقدات) اذا اريد اول الاعتبارين يجب تخصيصها بمجرد الطرفين لينطبق التأويل على المقصود واما اذا اريد ثانيهما يجب

من حيث الكيفية وتعلق عامة الاحكام الثانية ليس كذلك وان اريد به تعلق الاسناد بطرفيه او التصديق بالقضية فالمراد بالاعتقاد المعتقدات مثل وجود الواجب ووحدته فحينئذ فيه اشارة الى ان موضوع الفقه هو العمل وما يتوهم من ان موضوعه اعم من العمل لان قولنا الوقت سبب وجوب الصلاة من مسائله وليس موضوعه بعمل ولا هم عدو الفرائض بابا من الفقه وموضوعه التركة ومستحقوها ففيه ان ذلك القول راجع الى بيان حال العمل بتأويل ان يقال ان الصلاة تجب بسبب الوقت كما ان قولهم النية في الوضوء مندوبة في قوة قولنا ان الوضوء يندب فيه النية ثم انه ينبغي ان يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين المستحقين كما اشار اليه من عرفه بأنه علم يبحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة لا التركة ومستحقوها على ما قيل وبالجملة تعميم موضوع الفقه مما لا يقل به احد (وقوله وبالثانية علم التوحيد والصفات) هذا من قبيل اللطف

تعميمها للنسبة ايضا وتمثيلها بوجود الواجب تسامحى اذا المضاف اليه خارج عن المضاف بأي وجه اخذ على ما بين في موضعه (قوله فحينئذ) فيه اشارة الى ان مطلق التعلق لا يمين كون العمل من الطرفين بخلاف تعلق الاسناد فانه يمين الموضوعية لعدم احتمال المحمولية فانهم (قوله وما يتوهم الخ) جوز بعضهم عدم كون العمل موضوع الفقه وادعى انه لذلك عدو التركة ومستحقوها موضوع علم الفرائض مع كونه بابا من الفقه ثم ذكر ما حاصله ان كون العمل موضوعه احسن حتى ان وجد مسألة لا يرجع موضوعها الى العمل لا يتعسف يجب ان تمد من المبادئ لكن لا يخفى عليك ان وجوب عدها من المبادئ يستلزم عدم جواز كونها من المسائل فينه وبين ما سبق من الحسن تدافع ظاهر (قوله على

معمولى الخ) كقولهم فى الدار زيد والحجرة عمرو الا انه اعيد الجار فيما نحن فيه (قوله والجواب) يرد عليه ان تغاير جهة البحث لا يدفع الخروج مع ان المقصود بيان ان تلك

الاحكام مختصة بهذا الفن فافهم وأجاب بعضهم عن اصل السؤال بانكار كون الحجية من مسائل الاصول بناء ان اصول الفقه يبحث عن الادلة الشرعية من حيث اثباتها للاحكام فلو كانت هذه مسائلها يلزم ان يبين موضوع الفن فيه لكن يقال ان الدليل الاصولى اعم من الحجية لصدقه على القياس فيجوز ان يكون موضوعية الاجماع باعتبار كونه فردا منه ثم ثبت كونه حجة اى دليلا قطعيا فتأمل (قوله من حيث يتعلق به الخ) الحثية قيد الموضوع بمعنى انه منشأ العروض للاحوال المبحوث عنها فأورد عليه ان لا دخل للحثية فى عروض القدرة للواجب مثلا وأجيب بأن القيد انما هو قابلية التعلق

على معمولى عاملين مختلفين والمجرور مقدم قال فى التلويح الاحكام الشرعية النظرية تسمى اعتقادية اصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وبه يظهر ان ليس العلم المتعلق بالثانية على الاطلاق علم التوحيد لان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه والجواب ان هذه المسئلة مشتركة بين الاصولين والمغايرة بحسب جهة البحث بناء على ان موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية (قوله اشهر مباحثه) يشير الى ان له مباحث اخرى اما عند من يقول بأن موضوعه اعم من ذات الله فظاهر واما عند غيره فلان الصفة المطلقة عندهم هى الصفة الذاتية الوجودية ولذا لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة من مباحث الصفات وان رجع الكل الى صفة ما على ان الامامة انما هى من الفقهيات الا عند بعض الشيعة (قوله وقد كانت الاوائل) تمهيد لبيان شرف العلم وغايته مع الاشارة الى دفع ما يقال من ان تدوين هذا العلم لم يكن فى عهد النبي عليه السلام ولا فى عهد الصحابة والتابعين ولو كان له شرف وعاقبة جيدة لما اهملوه (قوله لصفاء عقائد هم بركة صحة النى عليه السلام) هذا مع ما عطف عليه متعلق بقوله مستثنين قدم عليه للاهتمام او للاختصاص اى سبب استغنائهم هذه الامور

كافى سائر الموضوعات ولا شك ان القدرة والتعلق متلازمان والقابلية لاحدهما قابلية لا لآخر فالقابلية منشأ لعروضهما ورد بأن نسبة الذات الى الصفات بالفاعلية لا بالقابلية وذلك متبين فى موضعه واقول بتأييد الله وتوفيقه ان القيد انما هو صحة التعلق فهى تعم القابلية والفاعلية فاندفع الاشكال فتدبر بالامعان (قوله على ان الامامة الخ) مفاد هذه العبارة

تأييد عدم كونها من مباحث الصفات بالنسبة الى غير الشيعة واما المقصود الذي هو اثبات المسائل الكلامية المتغايرة لمباحث التوحيد والصفات بالنسبة الى مخصصي الموضوع باذات والصفات فلا دخل لها فيه الا بالنظر الى مخصصي الشيعة ان وجدوا كما لا يخفى (قوله لاماتوهم) فيكون قصرا اضافيا قليلا وقيل لا يجوز حمله على التخصيص اذ لا يناسب المقام والجواب ان المقام على تقريره لاشبهة في اقتضائه القصر القلي الذي هو نوع من القصر الاضافي لان عامة الاستثناء على اعتناء منكر التدوين هو عدم الشرف فقلبتا بالتخصيص ما في قوله من الاعتقاد وما لا يناسب المقام انما هو القصر الحقيقي بناء على جواز وجود سبب غير ذلك (قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام) كلمة ماعبارة عن المسائل المدونة على ماسيشير اليه وانما حمل عليها وان كان الحمل على ملكة الاستنباط موافقا لما في شرح المقاصد لوجوه الاول طنب التوفيق لما سبق من قوله هو علم التوحيد بناء على ان الملكة ليست بأساس الشرعيات اذ لا يتوقف الاعلى مسئلتى ثبوت الكتاب ونبوة الرسول وهما جزآن من مجموع المسائل الذي اطلق عليه اسم العلم

فهو أولى بالاساسية اذ بينهما توقف ولو من جانب بخلاف الملكة لجواز حصولها بغير تدنك المسائل من المسائل

لاماتوهم من عدم الشرف والعاقبة الجميدة الا يرى انه لما ظهر الفتن في زمن الملك رجه الله درن في الفقه مع انه من التابعين (قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام) فان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام لا ما يفيد ما قلت المعرف ههنا

الكلامية والثاني ان الحمل على ملكة الاستنباط يؤدي الى اطلاق العلم على الجهل بمسائله لحصولها بمجرد ضبط المقدمات وعرفان وجوه الاستدلال ونبذ من المسائل فان قيل جهناها عبارة من اقصى ما يرجى حصوله للانسان على ما قيل قلنا فاما ان يراد بالاقصى ما بالنسبة الى كل فرد او بالنسبة الى النوع في ضمن فرد هو في الطبقة العليا او بالنسبة اليه في ضمن جميع الافراد والكل باطل اما الاول فلاستلزامه كون البليد الغير القادر الاعلى شئ يسير عالما والذي القادر على الاوف غير عالم لجواز تحصيله الاكثر واما الثاني فلاستلزامه ان لا يكون غير من فيها عالما وهو خلاف الاجماع واما الثالث فلاستلزامه سلب العلم بالكلية وشناعته ظاهرة والثالث ان التسمية الصادر حين التدوين يلائمها ان يكون المسمى هو المدون وتجويز كونه ما حصل قبله تعسف على انه يستلزم فقاها الرسول وهو خلاف ما عليه العلماء والرابع انه يرد على ارادة الملكة في تعريف تلك العلوم ان مجموع الملكات الحاصل كل منها من علم يصدق عليه تعريف كل واحدة وان امكن الجواب باعتبار الوحدة في ملكة كل تعريف فمن

رد هذا الجواب بناء على اتحاد المجموع اذا اجتمع في شخص واحد واجاب بان المراد بالملكة في كل تعريف ماله نوع اختصاص به فقد تناقض لعدم امكان الاختصاص على تقدير اتحاد الملكات فافهم (قوله هو المسائل المدللة) كأن القائل ادعى ان المعرف هو التصديقات بناء على انه الاصل في اطلاق اسماء العلوم فالجواب منع وهذا القول سند وقيل افادة المعلوم لعلمه لا يتفوه به محصل فيلزم ان يطلق اسم العلم على الالفاظ ولم يقل به احد والجواب ان يقال معنى ما يفيد معلوم يفيد الفضاظة المدونة الا انه نسب الافادة الى المعلوم مجازا فحينئذ جاز ان يكون وجه الشبه فيما نقل عنه كون اللفظ مفيدا ولا يلزم اطلاق اسم العلم على اللفظ كما ظن مع انه لا مخلص عن افادة العلم لنفسه في صورة كون

المفيد ملكة لان حصوله متوقف على حصول العلم ولو على بعضه كما لا يخفى على من يحتجب عن التهور ويتجنب عن التعصب والتعبر (قوله الفقه هو علم الاحكام الخ) هذا على تقدير تسليم ان التعريف للتصديقات وقيل عليه لوسيل استقامة هذا التوجيه في الجملة

هو المسائل المدللة فان من طالعها ووقف على ادلتها حصل له معرفة الاحكام عن ادلتها ولك ان تقول الفقه هو علم الاحكام الكلية لا معرفة الاحكام الجزئية فان علم وجوب الصلاة مطلقا يفيد معرفة وجوب صلاة زيد وعمرو مثلا وقد يقال التغير الاعتباري كاف في الافادة كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال واما جعل المعرف بمعنى ملكة الاستنباط او الاستحضار فسباق الكلام اعني قوله عن تدوين العلمين وتمهيد القواعد وترتيب الابواب يأبى عنه لكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهاة المقلد وليس بفقيه اجاا وغاية ما يقال انه كما اجمع القوم على عدم فقاهاة المقلد كذلك اجمعوا على ان الفقه من العلوم المدونة

في الفروع فلا يتصور مثله في الاصولين والجواب ان يقال قولنا الله (وائتوفيق) متكلم مثلا وان كان شخصية لكنه في قوة قولنا كل ما نقل اليها في المصاحف تواترا كلامه وكذا يمكن التأويل فيما سواه وما يقال من ان الاحكام ههنا لا بد من ان تكون كلية لتلا تخالف الاحكام السابقة فاهن من بيت العنكبوت لان السابقة تعلق بها العلم وههنا اضيفت اليها المعرفة على انفقون على تقدير الحمل على الملكة يجب ان يراد كلها في الاولى وبعضها في الثانية دفعا للدور فيلزم التخالف من وجه آخر (قوله قد يقال) اشارة الى ان فيه نوع كلفة (قوله يأبى عنه) وجه الالباء هو ان التدوين جمع الالفاظ فالتصديقات والمسائل وجود في العبارة دون الملكات فجعل التعريف للملكة يؤدي الى ارتكاب تعسف (قوله لكن يرد على اول الاجوبة الخ) لا ظهور لهذا الورود

إذا المعرفة المستفادة من السائل المدللة يجوز أن لا يكون فقها إذا لم تحصل بطريق الاستنباط فافهم (قوله والتوفيق الخ) لا تدافع رأسا لأن كون الفقه مدونا لا يقتضى

فقهيته معرفة التقليدية إلا أن يثبت إطلاقهم عليها أيضا (قوله فيخرج علم جبرائيل والرسول عليهما السلام) وجه خروجه هو أن تصد يقهما بالأحكام لا يفيد لهما معرفة الأحكام بالاستدلال (قوله فيؤول الخ) قيل تشبيه الكلام بالمنطق في الانتفاء بهما في العلوم وجه آخر فتوحيد الوجهين فاسد لكن لا يخفى عليك أن الانتفاع أما بتقوية الكلام الظاهري أو الباطني كما في المنطق فلا يخرج عن الاتحاد إلا إذا اعتبر القسمان للكلام فلا فساد في الجمع كما لا يخفى (قوله أي أولا) أي قبل الإطلاق على الغير لا بمعنى أن تسميته وقت التدوين وقعت قبل الكل وترك الشارح التقييد لظهوره بناء على عدم شركة الغير في هذا

والتوفيق بين هذين الإجماعين انما يتأتى بأن يجعل للفقه معنيان وعدم حصول أحدهما في المقلد لا ينافي حصول الآخر فيه (قوله عن أدلتها) متعلق بالمعرفة وكونها عن الأدلة مشعر بالاستدلال بملاحظة الحيثية فإن الحاصل من الدليل من حيث هو دليل لا يكون الاستدلاليا فيخرج علم جبرائيل والرسول عليهما السلام فإنه بالحدس لا بتجشم الاكتساب فإن قلت للرسول علم اجتهدى ببعض الأحكام فلا يخرج علمه بهذا القيد قلت تعريف الأحكام للاستغراق فلا إشكال (قوله ومعرفة احوال الأدلة) الظاهر أنه معطوف على معرفة الأحكام ففيه مثل ما مر من الكلام وإن التزم العطف على الموصول يرتفع الإشكال وقس عليه قوله ومعرفة العقائد (قوله كالمنطق للفلسفة) عد في المواقف كونه بازاء المنطق وجهها آخر مغايرا لكونه مورا للقدرة على الكلام وجهها الشارح نظرا إلى أن كونه بازاء المنطق باعتبار أنه يفيد قوة على الكلام كما أن المنطق يفيد قوة على النطق فيؤول إلى كونه مورث القدرة (قوله فاطلق عليه هذا الاسم) أي أولا ذلوم يقيد به لضاع أما قيد الأول في الأول أو ذكر وجه التخصيص في الثاني إذ لا شركة في كونه أول ما يجب حتى يختص للتمييز وأما احتمال تسمية الغيره لغير هذا الوجه فقام في سائر الوجوه أيضا مع أنه لم يتعرض لوجه التخصيص في غيره (قوله وهذا هو كلام القدماء) أي ما يفيد معرفة العقائد من غير خلط الفلسفيات هو كلامهم والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ذكر كلام السلف (قوله ويثبت المتزلة بين المتزتين)

الاسم ووجهه بعضهم بأن علة الإطلاق هي الوجوب لكن لما كان وجوب الكلام قبل سائر دون أولا فاطلق عليه وقت التدوين اسم سيبه في التعليم والتعلم

ولا يذهب عليك أنه خلاف الواقع لتقدم تدوين الفقه عليه فافهم (قوله
اي الواسطة) صرح به الشارح فيما سيأتي من بحث عدم اخراج الكبيرة

اي الواسطة بين الايمان والكفر لابين الجنة والنار
فان الفاسق مخلد في النار عندهم وقال بعض السلف
الاعراف واسطة بين الجنة والنار واهلها من استوى
حسناته مع سيئاته على ماورد في الحديث الصحيح لكن
ما لهم الى الجنة فلا تكون دار الخلد وقيل اهلها اطفال
المشركين وقيل الذين ماتوا في زمان فترة من الرسل
(قوله فقال الحسن البصري قد اعتزل عنا) ان قلت
سيجيء ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن
فلا اعتزال عن مذهبه قلت كافر ينصرف عند الاطلاق
الى المجاهر والمنافق كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين
عنده (قوله لا يثاب ولا يعاقب) لا يقال لا واسطة بين
الجنة والنار عندهم فعدم الثواب والعقاب في الجنة والنار
ينافي كونهما دارى ثواب وعقاب لانا نقول معنى كونهما
دارى ثواب وعقاب انهما محل للثواب والعقاب لان كل
من دخلهما يثاب ويعاقب ولو سلم فهو بالنسبة الى اهل
الثواب والعقاب وهم المكلفون عندهم وقد نص المعتزلة
بان اطفال المشركين خدام اهل الجنة بلا ثواب فالمراد بقوله
فادخل الجنة دخولها مثابا بها ومستحقا لها كما يدل عليه
السياق ولذا فرع على الايمان والاطاعة ونسب الدخول
الى نفسه وقس عليه قوله فدخلت النار (قوله فكان
الاصلح لك ان تموت صغيرا) ذهب معتزلة بصرة الى
وجوب الاصلح في الدين بمعنى الانفع وقالوا تركه بخلاف
اوسفه يجب تنزيه الله تعالى عن ذلك فالجبائي اعتبر
في الانفع جانب علم الله تعالى فواجب ما علم الله تعالى نفعه

العبد من الايمان (قوله
قال بعض السلف) اي
من اهل السنة (قوله
انهما محل للثواب
والعقاب) قيل ظواهر
النصوص تدل على كون
دخول النار جزاء الكفر
والعصيان واجمع الامة
عليه فالصواب الاقتصار
على ان دخول الجنة
لا يستلزم الثواب لكن
ذكر رئيس اهل
السنة ابو المعين النسفي
رح في بحر الكلام
ان اطفال المشركين عند
بعض المعتزلة مخلدون
في النار كما باهم فلا
اجماع كما ترى (قوله
ولو سلم) فرق هذا
التسليم وسابقه هو
ان في احد من كليتي
مادون الآخر فافهم
(قوله معتزلة بصرة)
ومنهم ابو علي محمد
بن عبد الوهاب الجبائي

كذا في شرح المواقف والجباء بالتشديد والمدة من قرى بصرة « فليزمه »

واما بالتخفيف فن قرى كازرون كذا وجدت في بعض الحواشي (قوله فلزمه ما لزمه)
مرجع المنصوبين الجبائي وما لزمه من ترك الواجب في الكبير العاصي لا يلزم الذين لم يعتبروا
واجاب علم الله من معتلة بصرة لان الواجب عندهم التعريض للثواب يعني الايقاع الى
مرتبة التكليف وبيان الاحكام الدين بوسيلة ما لزمهم تركه فيمن مات صغيرا (قوله
الظاهر ان المقول) قيل يا بابه قول المص في ابعده والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء

عند اهل الحق لكن يقال
بعد المرجع يصح وضع
المظهر موضع المضمرف كما انه
قال عندنا فان قيل ما وجه
تخصيص هذه المسئلة بهذا
التقيد قلنا خصها به تحذيرا
عن اتباع من يدعي الالهام
وذلك امر اهم في باب
المقائد (قوله بقوله حقائق
الاشياء ثابتة) ان حل
الثبوت على معنى التقرر
وعدم اتباعه للادراكات
سيشير اليه في تفصيل
السوفسطائية لا يتوجه
الاشكال بلغوية الحكم فافهم
(قوله وتخصيصهم الخ) قيل
رد عليه ان اقتصار الشارح
على تفسير معنى الحق اشارة
الى عدم ارادة طائفة

فلزمه ما لزمه وبعضهم لم يعتبر فيه ذلك وزعم ان من علم الله
تعالى منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب
فلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيرا وذهب معتلة بغداد
الى وجوب الاصلح في الدين والدنيا معا لكن بمعنى الاوفق
في الحكمة والندير ولا يرد عليهم شيء (قوله فسموا
اهل السنة والجماعة وهم الاشاعرة) هذا هو المشهور
في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار وفي ديار
ماوراء النهر اهل السنة والجماعة هم الماتريدية اصحاب ابي
منصور الماتريدي وماتريد قرية من قرى سمرقند وبين
الطائفتين اختلاف في بعض المسائل كمسئلة التكوين وغيرها
(قوله فقال قال اهل الحق) الظاهر ان المقول بمجموع
ما في الكتاب فالمراد باهل الحق اهل السنة وان خص بقوله
حقائق الاشياء ثابتة فالمراد اهل الحق في هذه المسئلة وهم
ماعدا السوفسطائية عن آخرهم ويحتمل ان يراد اهل
الحق في جميع المسائل وهم اهل السنة وتخصيصهم
بالذكر اعتداد بهم فكانهم هم القائلون (قوله وهو الحكم
المطابق للواقع) قد يقع الباء رعاية لاعتبار المطابقة
من جانب الواقع بملاحظة الحيثية

مخصوصة بل الى كون المراد تعريضا لمن لم يقل هذه المسئلة بأنه مبطل لكن لا يخفى
عليك ان الاقتصار للظهور والتعريض حاصل بذكر الطائفة المخصوصة بهذا العنوان
فافهم (قوله رعاية الخ) يرد عليه ان جعل الباء مفتوحة نفس الرعاية لعدم طريق
آخر لها في هذا التركيب فلا وجه للتأويل (قوله بملاحظة الخ) متعلق بالاعتبار
يعني لاعتبار المطابقة من جانب الواقع مع ملاحظة الحيثية حتى يكون تعريف الحق

هو الحكم من حيث انه مطابق الواقع (قوله لكن لا يلايه الخ) قال فيما نقل عنه لان قوله
واما الصدق ظاهر في عدم الفرق بحسب المفهوم ويخالفه فتح الباء ونحن نقول بل وفيه
اشعار كون المنظور في الصدق ح جانب الواقع ايضا ولم يقل به احد (قوله اذا المنظور الخ)

لكن لا يلايه قوله واما الصدق آه وقوله وقد يفرق آه (قوله
فقد شاع في الاقوال خاصة) يشير الى ان الصدق قد يطلق
على غير الاقوال قال في حواشي المطالع يوصف بكل منهما
القول المطابق والعقد المطابق (قوله يعتبر في الحق من
جانب الواقع) اذ المنظور اولا في هذا الاعتبار هو الواقع
الموصوف بكونه حقا اي ثابتا ومتحققا واما المنظور اولا
في الاعتبار الثاني فهو الحكم الذي يتصف بالمعنى الاصل
للصدق وهو الانباء عن الشيء على ما هو عليه وهذا اولى
بما قيل يسمى الاعتبار الثاني بالصدق تميزا (قوله ومعنى
حقيقته مطابقة الواقع اياه) فان مفهوم قولنا مطابقة الواقع
ايه وصف للحكم الا انه مركب فلا يشتق منه له صفة
كذا افاده الشارح في نظائره ولبعض الافاضل ههنا كلام
طويل حاصله حل مثله على التسامح في العبارة بناء على
ظهور المعنى فالمعنى ههنا كون الحكم بحيث يطابقه
الواقع (قوله ما به الشيء هو هو) لا يقال هذا صادق
على العلة الفاعلية لاننا نقول الفاعل ما به الشيء موجود
لا ما به الشيء ذلك الشيء اذا الماهية ليست بجعل جاعل فان قلت
الشيء بمعنى الموجود فيرد الاشكال قلت بعد التسليم فرق بين
ما به الموجود موجود وبين ما به الموجود ذلك الموجود
والفاعل انما هو الاول وبه يظهر ان الضميرين للشيء وقد
يجعل احدهما للوصول فلا يتوهم الاشكال بالفاعل لكن

تعليل لطوى وهو انه سمي
هذا بالحق (قوله وهو الانباء)
اما كونه اصليا فلان للصدق
معنيين لا غير على ما صرح
بهما الشارح في مآبى عرى
وهو ما سبق آنفا واغوى وهو
ما ادعى اصالة ودليله هو انه
قال في الصحاح وقد صدق
في الحديث وهو كما ترى لا يتمشى
مع الاول فتعين اصالة الثاني
واما اتصافه فلانه لاشبهة
في اتصاف الحكم بمجهول
الانباء هو نوع اتصاف به
ولعمري ان جعلت بالك
بما نهت عليه رأيت العجب
العجاب وعرفت السر الذي
حير اولى الالباب (قوله
وصف الحكم) نقل عنه
ان هذا رد على من قال فيه
مساعدة بناء على عدم
التواطىء بين حقيقة الحكم
ومطابقة الواقع ووجه

الرد هو ان المجموع من حيث هو يحمل على الحقيقة تواطئا وان لم يحمل الاجزاء ينقض
فان قلت ان زيدا في قولنا زيد ابوه قائم لاجمال لادعاء اتصافه بمجموع الجملة الثانية حقيقة قلت
لاتعلق للقيام بزيد بخلاف المطابقة فافهم (قوله على التسامح الخ) لان الوصف الحقيقي هو
كون الحكم بحيث يطابقه الواقع فتسوح بذكر ما يدل عليه تدبر (قوله ما به الشيء هو هو الخ)

لعل معناه ما حصل به الشيء الذي هو عين ما به الحصول فأحد الضميرين للموصول فلا يرد
العلة الفاعلية لعدم الحمل ولا العرض المحمول لعدم سببية الحصول ولا كفاية أحد الضميرين
كما لا يخفى على المتأمل فالظرفية صلة والشيء فاعل الظرف وجملة هو هو مرفوعة محلا على
الوصفية للشيء المحلى بلام الجنس كقوله ولقد امر على اللّيم يسبى فان قلت يلزم تفكيك
الضميرين وهو باطل لا خلا له بالفهم قلت بعد عدم ارتكاب اللغوية الناشئة من وحدة المرجع يتعين

الموصول لان يكون مرجعا
لاحد هما فلا اخلا
فان قلت يلزم ان يكون
جزوا الماهية ماهية لوجود
الحمل والسببية المعتبرة قلت
السببية المتبادرة من الباء
هي الكاملة التامة لاطلاقها
ولامانع منها فيحمل عليها
وما قيل في دفعه من ان تقديم
الظرف للاختصاص فليس
بشيء اذ لو سلم لزم ان لا يصدق
التعريف على الماهية المركبة
لان اجزاها سببية ايضا
فلا اختصاص وهذا بعد
ما سخر لي وجدت مثله
في الحاشية العمادية
الادابية فسر بعد او الق

يتقضى حينئذ ظاهر التعريف بالعرضي اذا ضاحك ما به
الانسان ضاحك وجعل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم
خلاف المتبادر والاصطلاح فلا يرتكب مع ظهور الوجه
الصحيح هذا ولوقيل في التعريف ما به الشيء هو لكان
اخصر (قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه) اي بالكنه
واما تصوره بالوجه فقد يمكن بدون الذاتي ايضا قيل
عليه يستفاد منه ان الذاتي مالا يمكن تصور الشيء بدونه
ويرد عليه اللوازم الينة بالمعنى الاخص وجوابه بعد تسليم
الاستنادة بطريق التعريف ان المستلزم لتصور اللازم
انما هو تصور الملزوم بطريق الاخطار على مانص عليه
في حواشي المطالع فامكن تصوره بدونه في الجملة بخلاف
الذاتي وايضا زمان تصور اللازم غير زمان تصور
الملزوم فانفك في هذا الزمان بخلاف الذاتي وهذا القدر
كاف في هذا المقام وقيل ايضا ان اريد بالامكان الامكان الخاص
يلزم ان يجوز تصورا لكنه بالعرضي وهو باطل وان اريد
الامكان العام فهو حاصل في الذاتي ايضا وجوابه
اختيار الاول ومنع الملازمة اذا اللازم امكان تصورا لكنه

عصى التسيار فابعد العشية من عرار (قوله بطريق التعريف) اي لان سلم الاستفادة على سبيل
كوند مانا وجامعا بل يجوز ان يكون من الاحوال العامة للذاتي وغيره (قوله بطريق الاخطار)
هذا هو تحقيق الشريف الجرجاني رحمه الله في حواشي المطالع فتصور الملزوم الذي استتبعه
تصور ملزومه لا يوجب تصور لازمه لكون تصور الملزوم الاول الذي هو لازم الملزوم
الثاني تبعا فافهم (قوله وايضا زمان الخ) قيل ان انفكك تصور اللازم عن تصور
الملزوم يهدم قاعدة اللزوم البين واحد انتضايفين لازم للآخر مع وجوب المعية

في التصور والملكات لوازم الاعداد مع وجوب التقدم تصور او الجواب عن الاول هو ان التوقف على الاخطار لا ينافي اللزوم البين على ما حققه الشريف الجرجاني رحمه الله وكذا التأخر الزماني لان كفاية اللزوم في الجزم باللزوم لا يوجب المعية البتة وعن الثاني والثالث هو ان الكلام في اللازم المحمول على ان في الثالث يجوز ان يقال التقدم لا يوجب المعية الزمانية فتأمل (قوله مع العرضي لابه الخ) لان معنى قولنا جاءني القوم بدون زيدهو نفي معيته في المجيء لانني سببته لجيئهم فقابله جاءني القوم مع زيد (قوله بالنسبة الى المقيد) يعني يعتبر كون الامكان كيفية نسبة الوجود الى المقيد مع اعتبار قيده كما يدل عليه عبارته لا كيفية ارتباط قيده فلا يرد استدراك قيد الامكان تأمل (قوله بأن يراد بالامكان

مع العرضي لابه ولو سلم يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد اعني تصورا لانسان بدون له بالنسبة الى القيد اعني كون تصوره بدون وانتفاء المقيد قد يكون لعدم التصور على ان تصورا لكنه بالعرضي غير ممتنع وان لم يطرد ويمكن اختيار الثاني بأن يراد بالامكان العام من جانب الوجودي اى ليس عدمه ضروريا (قوله وباعتبار تشخصه هوية) المشهور ان الهوية نفس الشخص وقد يطلق على الوجود الخارجى ايضا والشارح قد اطلقها على الماهية باعتبار الشخص (قوله فالحكم بثبوت حقايق الاشياء) اورد الفاء ايذانا بأنه ناشى عما سبق والمنشأ مجموع امور ثلاثة تعريف الحقيقة

العام) يعني مع اعتباره بالنسبة الى القيد فيكون قولنا تصور الشئ كأن بدون العرضي قضية ممكنة عامة موجبة فمعناها سلب الضرورة عن النسبة السلبية بين الموضوع ومحمله فلا يجاب اما بالضرورة وهى الوجوب اولا وهو الامكان الخاص واما الذاتى فهو اذا اعتبرت قضية من مفهومه كانت ممكنة عامة سالبة اعني

سلب الضرورة عن النسبة الايجابية الملحوظة بين التصور والكون بدون « وكون » الذاتى فالنسبة السلبية اما بالضرورة وهى الامتناع اولا وهو الامكان الخاص فنخذ ما آتيناك من نقد ما خلنا فان فهم مقاله متوقف على ما قلنا (قوله اورد الفاء ايذانا الخ) كذا قال الشريف الجرجاني في حاشية الكشف في مثله ولم يلتفت الى الفاء الاولى ولعل الفاء الاولى لا دخل لها في الدلالة على منشئية ما سبق وسببته بل هى انما تذكر لجرد تأخر مرتبة الكلام الاخير عن الاول يدل على ما قلنا ايرادها في مواضع عدم منشئيه السابق كما لا يخفى على من تتبع موارد الاستعمال فلا يرد ما قيل هو تأكيد لما يدل عليه الفاء الاولى (قوله تعريف الحقيقة) فيه بحث اذ لا دخل للتعريف

في المنشأة اذ لا اتحاد بينها وبين المعروف على اخذه بل الظاهر ان الداخل في المنشأ واستعمال الحقيقة في الماهية باعتبار التحقق فتأمل (قوله وكون الشيء بمعنى الوجود الخ) قيل يفيد حل الوجود دون الشيئية فالامر الخارجى باعتبار تقرر في الخارج يقال انه موجود وباعتبار امتيازه فيه عما عداه وصحة انفراده في الاحكام ويقال انه شئ فلا ترادف لكن لا يخفى ان ظاهر كلام الشارح ههنا والترادف على ان القول بعدم افاده حل الشيئية ثم تفسيرها بالامتنياز في الخارج ظاهر

البطلان اذ قولنا زيد ممتاز في الخارج كلام مفيد لا محالة (قوله حقائق المعلومات ثابتة الخ) المراد بافادته تغاير الموضوع والمحمول وان لم يكن صادقا الا ان يعتبر هذا كقولنا حقيقة معدومات افراد الانسان ثابتة في ضمن موجوداتها فافهم (قوله لما يحتاج الخ) والحق ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام بالبرهان الدال على ثبوت المحمول الموضوع وثمة الاحتياج في قولنا حقائق الاشياء ثابتة مبنية على ان ثبوت حقيقة بعض الاشياء كالواجب مثلا لا يظهر الا بالبرهان والاكثر بخلافه فان قلت الكلية المحتاجة في اتصاف واحد من افراد موضوعه بالمحمول الى البرهان لا تكون بديهية بحال فضلا

وكون الشيء بمعنى الوجود وكون الثبوت بمعنى الوجود اذ لا لغوية في قولك عوارض الاشياء ثابتة وحقائق المعدومات ثابتة وحقائق الموجودات متصورة والقصر على البعض تقصير فلا تكن من القاصرين (قوله بما يحتاج الى البيان) اى قلما يحتاج الى بيان معناه فان اكثر من سمع يفهم منه ذلك المعنى كما في مثل واجب الوجود والحاصل ان اخذ موضوعه بحسب الاعتقاد مشهور فبين الناس فهو مفيد بلا حاجة الى بيان معناه اللهم الا بالنسبة الى بعض الازهار القاصرة (قوله وليس مثل قولك الثابت ثابت) هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام مفيد اى ليس مثل المثال الذى ذكره السائل فانه غير مفيد اذ قد اعتبره متحد الموضوع والمحمول وقوله ولا مثل انا ابو النجم وشعرى شعرى ناظر الى قوله بما يحتاج الى البيان فان شعرى شعرى يحتاج البتة الى بيان معناه خلفائه وهو ظ ولك ان تقول حقائق الاشياء ثابتة يحتاج الى البيان لا بطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشبهة امر المراد به بخلاف شعرى شعرى فانه يحتاج الى التأويل وهو ان يقال شعرى آ لان كشعرى فيما مضى او شعرى هو الشعر المعروف بالبلاغة وهذا المعنى لا يحصل بجعل الاضافة للعهد لان معنى العهد ارادة بعض اشعار المتكلم معنا وكما فرق بين المعنيين والمشهور ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام

عن ان يكون في الاكثر قلت لا كلية هنا لا بتسائما على ان يقصد بصيغة الحقائق الاستغراق واما اذا قصد الجنس على ماسياتى فالمال الاهمال الذى في قوة الجزئية فلا منع من البهانة وتقيضها وههنا بقية وهى انه من اين علمت كثرة البهانة وقلة الاكتسابية قلنا ذلك مبنى على ان من يستعمل هذا القول يستعمل فيما يشاهد كما هو

الظاهر وربما يقع في غيره فتأمل صدق تأمل (قوله ناظر الى قوله ربما) لكن بطريق
عدم الاحتياج فانه بعد الاطلاع على تفاير طرفيه لا يفتقر الى البرهان (قوله فنيه تأكيد)
موجه (قوله ويرد الخ) لا يرد اصلا لادم افتقاره الى البرهان بخلاف قولنا حقايق الاشياء
ثابتة على انه لو سلم يجوز نفي المثلية مبنيا على ان في الشر حاجة الى الصرف عن الظ ايضا فافهم
(قوله فلو حل الخ) لا يفيد الحل ان اخذنا المحقق معبر في الحقيقة والا كذب القضية بناء على
على اختلاط المدومات فليتأمل (قوله فاللام لاستغراق الانواع) قيل هذا قول بديع بل المراد
مطلق العلم والجواب ان هذا عبارة مطابقة لما هو المقصود الذي هو الاستغراق العرفي وبيان طريقه
ههنا لانه اذا قيل مثلا علمي على وجه الاستغراق متعلق بجنس الانسان يفهم منه عرفا انه حصل لي

تصوره والتصديق به وباحواله
فتبت انه حل العلم على
الاستغراق العرفي فان قلت انه
حقيقي قلت لالان المعتبر فيه
التصديق بكل الاحوال ومثل
هذا الكلام لا يحمل عليه لتذره
والدليل على حل الشارح
عليه عدم ايراد والفصلة
مع ان الرد على السوفسطائية
باسرها لا يحصل بالاطلاق
لاحتمال ان يكون ذلك
المطلق في ضمن التصور
فلارد الاعلى من ينكر

ففيه تأكيد كونه مفيدا ويرد عليه ان شعري شعري كذلك
واعلم ان الا شاعرة لا ينكرون اطلاق الشيء على ما يعم
الموجود والمعدوم مجازا فلو حل لفظ الاشياء على هذا المعنى
المجازي لم يتوجه السؤال اصلا (قوله من تصوراتها
والتصديق بها وباحوالها) فاللام في العلم لاستغراق
الانواع بعمونة المقام ثم ان الاستدلال على ثبوت الصانع
وصفاته كما يحتاج الى العلم بالثبوت يحتاج الى العلم باحوال
من الحدوث والامكان ونحوهما فمن قدر الثبوت وقال لا يتم
غرض الاستدلال' الابتدعير الثبوت فقد غلط غلطين
(قوله العلم بثبوتها) بتقدير المضاف فالضمير للحقائق
وقيل الضمير لثبوت الحقائق والتأنيث باعتبار المضاف
اليه (قوله للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق)

الحقايق نفسها ودلائل على تخصيص البعض بالارادة ولا منع من ارادة تعالى الجميع بل هو يريد
الواقع في نفس الامر ولا يتم الاستدلال المذكور في صدر الكتاب بدون تلك الانواع وبالجملة من قال
لا مستند له فقد تحير دون الارتقاء الى مدارج فهم مقاله فتدبر (قوله ثم الاستدلال) قيل الغرض
ههنا مجرد التنبيه على وجود جنس الحقايق وتعلق جنس العلم به رد للسوفسطائية لا الاستدلال
لكن قد عرفت حال الرد آنفا وغرضه لاتنافي التنبيه على توقف الاستدلال عليه وقول
الشارح فيما سبق ليتوصل بذلك الخ صريح قدع عنك الاباطيل والا كاذيب (قوله
باعتبار المضاف اليه) يجوز ان يراد بثبوت الحقايق الحقايق الثابتة فالتأنيث في موقعه

يرد عليه انه ان اريد عدم العلم بالجميع تفصيلا فسلم ولا يضرنا لانه غير مهاد وان اريد اجالا فم فان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجالى بالجميع وقد سبق ان المراد مانعته حقائق الاشياء فيكون معلوما لنا البته لا يقال نحن نقيده العلم بكونه بالكنه لاننا نقول لادليل على هذا التقييد مع ان تعميم الشارح ينافيه ولو سلم فبطلان المقيد لا يوجب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد وقد يقال ايضا ثبوت الكل غير معلوم وان اريد البعض فلا وجه للعدول عن الظاهر (قوله والجواب ان المراد الجنس) يرد عليه ان ثبوت الجنس لا يلزم ان يكون في ضمن ما يشاهد من الاعيان والاعراض فلا يحصل التنبيه على وجودها كما هو وجوابه ان المراد هو التنبيه على وجود جنس ما يشاهد فالكلام السابق على حذف المضاف او نقول اذا ثبت شئ من الاشياء فالأحق بالثبوت هو هذه المشاهدات وكفى بهذا القدر تنبيها (قوله وهم العنادية) سمو بذلك لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر ما الى امر آخر في نفس الامر ويقولون ما من قضية بدئية او نظرية الاولها معارضة تقاومها وتمثلها في القوة وبه يظهر ان انكارهم لا يختص بحقائق الموجودات فتخصيص انكارهم لها بالذكر جرى على وفق السياق والظاهر ان يحمل الاشياء ههنا على المعنى الاعم (قوله من ينكر ثبوتها) اى تقررها وهم يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليه وباطل بالنسبة الى خصمهم ويستدلون بأن الصفراوى يحد السكر فيفه مرافدل على ان المعانى تابعة للادراكات (قوله ويزعم انه شك) هذا الزعم بمعنى القول الباطل لا الاعتقاد الباطل اذ الاعتقاد لا شك (قوله وان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبت) يرد عليه ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة الخيلات عندهم فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت فالصواب في الالتزام ان يقتصر على الشك الاخير ويقال انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقا

(قوله يرد عليه) حاصله لانسلم ما ذكرته من رفع الایجاب الكلى لجواز ان يراد العلم الاجالى وهو متحقق في الجميع فمحجوز حل الحقائق على الاستغراق وفيه ما لا يخفى (قوله ينافيه الخ) لان العلم الكنهى تصويرى فقط (قوله لا يلزم) قلنا يلزم بناء على البداهة لانما يجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان (قوله على حذف المضاف) ويحتاج الى التأويل في قوله هناك وتحقق فاذا كرنا اسلم (قوله وهم العنادية الخ) ما ل انكارهم الحقائق هو انهم يقولون لا علم اصلا تصوريا كان او تصديقا (قوله معارضة) على صيغة الفاعل قوله وبه يظهر الخ لا يتصور ممن ينكر الموجودات ان يعترف بثبوت المعدومات فالتخصيص ممن (قوله يرد عليه الخ) قيل ليس المراد ان قياس جدلى مركب من مقدمات مسلمة عند الخصم حتى يرد ما اورده بل هو

برهان يبطل مذهبه وهذا معنى كونه الزاميا ولا يتصور البحث معهم لعدم اعترافهم بمعلوم فلا وجه للتخصيص لكن لا يخفى عليك انه لا يحجز في اقامة برهان يبطل مذهب الطاقتين الاخرين

على ان قوله لا يتصور البحث معهم بطل لا مكان للاقتصار على الشق الاخير كما قرر فيكون بحثا جدليا ويقال ايضا فا وجه تخصيص الثاني بالالزامية لانه تحقيق كالاول على اخذه فليتأمل (قوله واما على العندية ففيه تأمل) وجهه هو ان ما آل قولهم بعدم التقرر هو عدم تحقق نسبة ما في نفس الامر فيمكن التردد في تحقق النسبتين بالنسبة اليهم كاردد في نفس النفي والثبوت بالظن الى العادية ويحجب بان نسبة العدم الى ارتفاع التقيضين ليست بمنتهرة عندهم (قوله قال في شرح المقاصد) لم يذكره تأييدا لما سبق كما ظن بل لا فائدة بطلان نفيهما له لم الحقائق لا يقال لهما ان يجيبا بان مرادنا الالتزام عليكم بما هو حق عندكم لان قوله فيما ادعوا ينافية فتأمل (قوله هذا دليل الالزامية) قد يناقش بان ما سيأتي من قول

وهذا النفي من جملة تلك الحقائق فثبت بعض ما نفيتم وقد يتوهم ان انكارهم مقصور على حقائق الموجودات وبوجه الالتزام بأن النفي حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الاعراض الموجودة في الخارج ويرد عليه انه لا وجود للعالم في الخارج عند كثير من المتكلمين ولو ثبت فبانظر دققة فكيف يبتنى الالتزام لمكرى اجلى البديهيات على مثل هذا الامر الخفى لا يقال ترديد هذا الالتزام في التحقق وهو بمعنى الوجود لا نأقول ليس ههنا بعماء اذ عدم وجود النفي لا يستلزم وجود الاشياء لجواز كون النفي اثبات في نفسه معدوما في الخارج (قوله انما يتم على العنادية) عدم تمامها على الالزامية ظ واما على العندية ففيه تأمل وقال في شرح المقاصد في كلام العندية والعنادية تناقض حيث اعترفوا بحقيقة اثبات اوتنفي سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة (قوله قالوا الضروريات) هذا دليل الالزامية وحاصله انه لا وثوق بالبيان ولا بالبيان فعين التوقف والشك وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك والشبهة لاثبات امر او نفيه (قوله قد ينلظ كثيرا) اطلاق الغلط منهم بناء على زعم الناس ان قلت قد الداخلة على المضارع لاقلية فتنافي الكثرة قلت قد يستعار ويستعمل للتحقيق ايضا على ان القلة بحسب الاضافة لا ينافي الكثرة في نفسه (قوله بانتفاء اسباب الغلط) ان قلت لعل هناك سببا عاما لغلط عام فمن اين يجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط قلت بداهة العقل جازمة به في مثل ادراك حلاوة العسل

الشارح والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم الخ يشعر بانه لهم جيب ما تأمل (قوله قلت والكلام بداهة العقل جازمة الخ) قيل هذا سهو ظاهر بل هو استدلالى ومصادقه حصول الجزم

بالمحسوس لكنه قد يحكم بانتفاؤه من لم يبلغ درجة الاستدلال وان لم يرتضه معاتذ كبره اللقاء
فقل لم يصعد التجربة الى السماء (قوله والكلام على التحقيق) فلا يرد ان دعوى البدهة لا يسمع
في محل النزاع (قوله لعموم النسخ) وانما كان العموم مصححا لذكر في التعريف اذ يندفع به
تعريف الشيء بالمثل لكن قد يقال لا دخل لعموم مثل الظن في دفع المحذور لان المعروف يعمه
ايضا على تقدير الاطلاق اللهم الا ان يحمل على الانكشاف التام فان قيل يلزم التعريف
بالمثل على تقدير الاطلاق ولا يدفعه عموم للجهل قلنا لا ياول التحمل للجهل اصلا والحاصل
ان العلم عندهم امامقابل الظن واما تناوله ايضا لكن الجهل خارج عن كليهما هذا هو

التحقيق في هذا المقام (قوله
يخالف العرف) اي العام
(قوله اي نقيض التمييز النسخ)
جمله على ما اختاره صاحب
المواقف وكثير من المحققين
من ان النقيض للتمييز الذي
هو الصورة في التصورات
والنفي والاثبات في
التصديقات والاحتمال
لمتعلاته الذي هو المتصور في
الاولى والطرفان في الثانية
بناء على ان المتبادر من
احتمال شيء لشيء هو امكان
كونه موردا له (قوله
متعلقه الطرفان) قد يقال
يجوز ان يكون المتعلق

والكلام على التحقيق لا الالزام (قوله ويمكن ان يعبر عنه)
اشارة الى ان المذكور من الذكر بالكسر وهو ما يكون
باللسان وانما يجمله من المضموم وهو ما يكون بالقلب وان
صح ذكره في تعريف العلم لعمومه مثل الظن والجهل جلا
لافظ على الشائع المتبادر (قوله يشتمل ادراك الحواس) لكن
عده علماء يخالف العرف والالفة فان البهائم ليست من أولى العلم
فيها (قوله لا يحتمل النقيض) اي نقيض التمييز كما هو الظاهر
والاحتمال لمتعلقه وانما وصف التمييز به مجازا ثم التمييز في
التصور الصورة ومتعلقه الماهية المتصورة وفي التصديق
الاثبات والنفي ومتعلقه الطرفان واللم بهذا المعنى ينقسم
بانه ان خلا عن الحكم بأن لم يوجب اياه فتصور والا فتصديق
(قوله بناء على عدم التقيد بالمعاني) فان المعاني ما ليست
من الاعيان المحسوسة بالحس الظاهر فتخرج الاحساسات
لكن يرد عليهم انهم صرحوا بان الجزئيات العينية تدرك
علما كادراك زيد قبل رؤيته واحساسا كادراكه عند الرؤية

الوقوع والا وقوع وان يكون التمييز بمعنى الكشف فالاحتمال للتمييز والنقيض للطرفين
على ما نقل عن الشارح لكن لا يذهب عليك ان الكشف لا يمكن ان يكون موردا للوقوع
واللا وقوع على ما عرفت من ظاهر معنى الاحتمال بل الامر بالعكس على انه لا سبيل
الى اثبات حالة مسماة بالتمييز سوى الصورة والنفي والاثبات في التصور والتصديق
(قوله بان لم يوجب اياه النسخ) يرد عليه انه لا يكون التصور والتصديق حينئذ قسمين
من الصورة الحاصلة بل من موجبيها (قوله الاحساسات) اي على تقدير التقيد

(قوله ومقتضى التعريف) اى المقيد (قوله وغاية ما يتكلف الخ) يجوز ان يقال مثل زيد اذا ادرك بالحس فعين والافعى سواء كان على وجه كلى او جزئى فلا اشكال فى الادراك بمدالية لان الخيالى معقول عندهم لعدم قولهم بالحواس الباطنة (قوله

ومقتضى التعريف ان لا يعلم تلك الجزئيات وغاية ما يتكلف ان يقال مثل زيد اذا اخذ على وجه جزئى فعين وعلى كلى فعنى ولا يدرك قبل الرؤية الا على وجه كلى هذا والا مرفى ادراكه بعد الفية عن الحواس مشكل (قوله بناء على انها لا تقاوض لها الخ) اى لتمييزها الذى هو الصورة فلا يرد عليه ان التصور غير التمييز والمعتبر فى العلم عدم احتمال نقيض التمييز فلا يصح البناء المذكور ومن ههنا قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقد يجاب بان عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض التصور فيصح البناء المذكور لكن لا يخفى ان دعوى القرعية مما لا يثبت له فان قلت كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة فلو سلم ان لا تصور نقيضا فتملقه لا يحتمل نقيضه فلامعنى للبناء على عدم النقيض قلت هذا انما هو فى المتصور بالكنه لا فى المتصور بالوجه فانه لو فرض ان الاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلا شك ان الانسان المتصور باحدهما يحتمل ان يتصور بالآخر على ان بناء شىء على شىء فى الواقع لا ينافى وجود مبنى آخر له فى التقدير (قوله على ما زعموا) فيه تضعيف قولهم لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق مثل قولهم نقيضا المتساويين متساويان وعكس النقيض اخذ نقض الموضوع محولا وبالعكس والتحقيق انه ان فسر النقيضان بالمتماثلين لذاتهما لا يكون للتصور نقيض اذ لا تمنع بين التصورات بدون اعتبار النسبة وان فسر بالمتنافيين لذاتهما كان له نقيض ومن ههنا قيل نقيض كل شىء رفعه سواء كان رفعه فى نفسه او رفعه عن شىء والا شهر هو الاول وقول المنطقيين

اى لتمييزها الخ) لا حاجة الى هذا الارتكاب لجواز ان يطلق التصور ههنا بطريق الاستخدام على نفس التمييز كما هو المشهور وذلك لا ينافى اطلاقه على موجه ايضا (قوله نقيض الصفة الخ) فورد عليه ان يكون فى التصديق وراء النقي والاثبات متناقضان آخران فان قلت لا يلزم من اعتبار عدم الاحتمال لنقيض الصفة ان يكون لها نقيض قلت يكون التعريف ح خاليا عن التحصيل فتأمل (قوله لا يثبت) بالفهمات بمعنى الحجة (قوله ان للتصور) اى لتمييزه (قوله لا يحتمل نقيضه) قد يقال لانم هذا على ذلك التقدير فان المحال يجوز ان يستلزم محالا آخر تأمل (قوله انما هو فى المتصور بالكنه) اى حين هو كذلك والافهوقد يرتفع بالوجه

(قوله يحتمل ان يتصور بالآخر الخ) اعلم ان تصور الانسان بالاضاحك بالفعل محمول تصور بالوجه الاعم (قوله على شىء فى الواقع) الظرف قيد للشىء الاخير (قوله فى التقدير) قيد للوجود (قوله بالمتماثلين) اى عن الموضوع والتنافى اعلم منه ان نقيض كل شىء بهذا المعنى رفعه

مطلقة اما في نفسه او عن شيء وفيه منافسة وهي ان الايجاب الذي هو تقييد السلب بلا نزاع لا يصدق عليه انه رفعه وان استلزمه (قوله محمول على المجاز) بناء على اعتبار الاشهر (قوله فرق

بين العلم بالوجه الخ) هذا الفرق لا ينفي السابق اذ غايته ان العلم بالوجه هو ملاحظة الصورة الحاصلة فقط والعلم بالشيء من ذلك الوجه هو ملاحظة ذي الصورة بواسطة وقد يجعل آلة للملاحظة ما هو ليست بصورة له كما في الشبح فالتصور في كل منها لا شك في مطابقتها لما هو صورة له في نفس الامر وان لم يكن مطابقة في بعض المواد لما جعل آلة له لكن في مادة جعله آلة يستتبع حكما وهو ان تلك الصورة لذلك المتصور فالخطأ قد يقع في هذا الحكم فعليك بالتأمل في هذا التحقيق فانه من رايحين روضنا التوفيق (قوله فيما لا يعينهم اي لا يهملهم) (قوله لظهوره) اشار اليه الشارح بقوله لا شك فيها (قوله في الاسلام) لا يتأثم على امور لا يسلم عند اهل الاسلام (قوله لا يتقاطعان على هيئة الصليب) بناء على تبادره من التلاقي ثم التفرق كما لا يخفى (قوله فكيف

محمول على المجاز وايضا يلزم منه ان يكون جميع التصورات علما مع ان المطابقة شرط في العلم وبعض التصورات غير مطابق كما اذا رأينا حجرا من بعيد فحصل منه صورة الانسان واجيب عن هذا بان تلك الصورة صورة الانسان وتصوره مطابق والخطأ في الحكم بان هذه الصورة لذلك المرئي هذا هو المشهور بين الجمهور ويرد عليه انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه فالتصور في المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة للملاحظة فتدبر فانه دقيق (قوله فانه لذاته اي ذاته كاف في حصول علمه وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة الى شيء يفضي الى العلم ولفقه) (قوله قلنا هذا على عادة المشايخ) حاصله اختيار الثقة الاخير وبيان وجه الحصر (قوله عن تدقيقات الفلاسفة) اي فيما لا يفتقر اليه فان دأبهم تضييع اوقاتهم فيما لا يعينهم (قوله لما وجدوا بعض الادراكات) يعني ان الحس لظهوره وعمومه يستحق ان يعد احد اسباب العلم الانساني فقوله سواء كانت اشارة الى عمومه (قوله فلا يتم دلائلها) فانها مبنية على ان نفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات وعلى ان الواحد لا يكون مبدء الاثرين والكل بط في الاسلام (قوله يتلاقيان) اشارة الى انهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل المصوب اليمين باليسر ثم ينفذ اليمين الى العين اليمنى واليسر الى اليسرى (قوله والحركات) لا يقال الحركة من الاعراض النسبية فكيف تدرك بالحس لاننا نقول الحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينفي ادراكها بالحس وما يقال ان الحس اذا شاهد الجسم في المكانين في الآتين ادرك العقل منه الكونين وهو الحركة

يدرك بالحس (اي البصر) لان الكلام فيه وان كان مطلق الحس لا يدرك المعدوم (قوله لاننا نقول) حاصله هو ان الحركة ليست من النسبيات بل النسبة من لوازمها (قوله وما يقال)

ملخصه التزام نسبية الحركة وتأويل كونها محسوسة (قوله والملمس لا يدركه الخ) جواب عما يقال من انه على التأويل المذكور يلزم ان يكون الحركة ملموسة ايضا لكن فيه ان الاعمى قد يدرك

واللمس لا يدركه في مكان فلا يدرك الحركة فليس بشئ لانه ادراك الشئ بواسطة احساس الآخر ومثله لا يعد محسوسا والا يلزم ان يكون العمى محسوسا لتأدية الاحساس بشكل الاعمى الى ادراك عماء (قوله يدرك بها ما يدرك بالاحساس الاخرى) اشارة الى ان تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه اعني قوله توقف للاختصاص (قوله فان الخبر كلام) اي مركب تام فلا نقض بمثل زيد الفاضل (قوله بمعنى الاخبار عن الشئ على ما هو به) اي على وجه ذلك الشئ ملتبس بذلك الوجه والمراد بالشئ اما النسبة وهو الاوفق للمعنى فتح كلمة ما عبارة عن الاثبات والنفي واما الموضوع وهو الاوفق للفظ فان الخبر عنه هو الموضوع ويقال اخبرت عن زيد فاعبارة عن ثبوت المحمول وانتفاءه والشارح اخار الاول في شرح المفتاح واليه يشير قوله ههنا اي الاعلام بذمة (قوله لا يتصور تواطئهم) فيه اشارة الى ان منشأ عدم التجويز كثرتهم فلا نقض بخبر قوم لا يجوز العقل كذبهم بقرينة خارجية (قوله مصداقه) اي ما يصدقه ويدل على بلوغه حد التواتر يعني انه لا يشترط فيه عدد معين مثل خمسة او اثني عشر او عشرين او اربعين او سبعين على ما قيل بل ضابطه وقوع العلم من غير شبهة قيل عليه العلم مستفاد من التواتر فاثبات التواتر به دور واجيب بأن نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بالعلم سبب العلم بالتواتر وهكذا حال كل معلول ظهر من العلة الخفية مثل الصانع مع العالم فان قلت العلم من غير شبهة معلول اعم فلا يدل على العلة الخاصة قلت عدم الدلالة عند ما لم يعلم انتفاء سائر العلل فأمل (قوله واما خبر النصارى) وقع في التلويح بدل النصارى لفظ اليهود فتوهم منه ان الخبر

جسم واحد في مكانين بان لمسه في مكان ثم في آخر بان يتقل ذلك الجسم اليه وهذا ظاهر سيا اذا اخذ بيده شخص يمشى معه (قوله لا يدرك بها) قيل الخشونة مثلا قد يدرك بالبصرة لكن الحق هو انه ناش من التوهم الا يرى ان جسما ما مما لا خشونة له اذ كان في صورة ماله الخشونة ففيه يخطئ الباصرة دون اللمسة وانكاره خشونة محضة (قوله مركب تام الخ) يعني ليس المراد به ما ليس بكلمة (قوله وهو الاوفق للمعنى) لان التلبس حقيقي (قوله للفظ) اي لا للمعنى اذ تلبس الموضوع بثبوت المحمول مسامحي بل التلبس الحقيقي بالثبوت انما هو المحمول والموضوع لا يتلبس حقيقة الا بالكون بحيث يثبت له المحمول فافهم (قوله بقرينة خارجية الخ) كالخبر

بقدم زيد عند تسارع قومه الى داره (قوله ومصداقه) وهو في الاصل آلة الصدق بمعنى « (قوله معلول اعم) لجواز حصوله بماعدا الخبر المتواتر من الاسباب (قوله انتفاء سائر العلل)

يريد ان غيره منتف هنا لكن يقال دعوى انتفاء العقل غير معقول والجواب انتفاء سيديته التامة التي هي المعتبر في كونه سببا مقطوع به اذ لو لا ذلك لوقع العلم بمضمون الخبر بمجرد الاستماع من واحد فافهم (قوله بمعنى الاخبار) هذا الاعتبار ليكن الاضافة الى المفعول (قوله

واليهود) فيكون التقدير خبر اليهود (قوله وعرق اليهود) في بعض التفاسير ان بحث نصر قتل كثيرا وابق كثيرا اللهم الا ان يقال قتل علماءهم فافهم (قوله لكنه كاف في الجواب) لانه منع مجرد والتخلف في بعض الصور يكفيه مستندا فان قيل اليس السائل مانعا ومنع المنع خلاف الادب قلنا نعم بل هو معارض فتأمل (قوله والتحقيق) حاصله ان سبب الاعتقاد وهو الخبر متعدد ومتقوى وسبب وهم الكذب لا تعدد فيه فلا تقوى فان قيل قد يتعدد فيه السامعون في تعدد العقل قلنا لاضير فيه لان عقل كل واحد ما يكون سببا لوهم فقط فلا تعدد واما الخبر المتعدد فسبب الاعتقاد كل واحد فتأمل قوله انسان بشه الخ) تخصيص التعريف

بمعنى الاخبار و اضافته الى المفعول فاحتيج الى تحمل تقدير في قوله واليود لكن بعض النصاري مع اليهود في اعتقاد القتل كما اشير اليه في الكشف فلا حاجة الى التحمل (قوله فتواتره ممنوع) بل لم يبلغ اصل المخبرين بقتله حد التواتر وعرق اليهود قد انقطع في زمن بحث نصر وبالجملة تخلف العلم دليل الدم (قوله ربما يكون مع الاجتماع) فيه اشارة الى عدم الكلية لكنه كاف في الجواب والتحقيق ان اجتماع الاسباب يقتضي قوة المسبب والخبر سبب للاعتقاد واما وهم الكذب فلا مدخل للخبر فيه ولذا قيل مدلول الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقلي (قوله والرسول انسان بعثه الله الى الخلق لنبلغ الاحكام) واو بالنسبة الى قوم آخرين وهو بهذا المعنى يساوي النبي لكن الجمهور اتفقوا على ان النبي اعم ويؤيده قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي وقد دل الحديث على ان عدد الانبياء ازيد من عدد الرسل فاشتراط بعضهم في الرسول الكتاب واعتراض عليه بان الرسل ثلثمائة عشر والكذب مائة واربعة فلا يصح الاشتراط اللهم الا ان يكتفى بالكون معه ولا يشترط النزول عليه ويمكن ان يقال يحتمل ان يتكرر نزول الكتب كما في الفاتحة وتخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء في الروايات على تقدير صحتها ونزوله عليه اولا واشترط بعضهم فيه الشرع الجديد ورده المولى الاستاذ سلمه الله بأن اسمعيل عليه السلام من الرسل ولا شرع جديد له كما صرح به القاضي ولعل الشارح اختار ههنا المساواة

برسل البشر (قوله ولو بالنسبة الخ) ليدخل من لم يبعث الى قومه (قوله من رسول ولا نبي) يعني ان ظاهر العطف يقتضي التباين ولا قائل بعموم الرسول ولا وجه للعدول (قوله ولعل الشارح الخ) اختياره التساوي مما لاشبه فيه ويؤيده تعريفه

المعجزة فلا وجه لا يراد لعل اللهم الا ان يصرف الى علة اختياره التساوى او يقال محتمل ان يكون تعريفه تبعاً للمص (قوله ليحصر الخ) قد يقال لو ذكر النبي بدل الرسول لثبت الانحصار ايضا والجواب هو انه لا يرد الا على المص (قوله الى هذه الامة الخ) يرد عليه ان لا يكون الانبياء السالفة صادقة بالنسبة اليهم اللهم الا ان يفيد الخبر بكونه مستفاداً منه معلوماتهم الدينية فافهم (قوله

ليحصر الخبر الصادق في نوعيه يمكن ان يخص فيعتبر ذلك الحصر بالنسبة الى هذه الامة (قوله امر خارق للعادة الخ) قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبى واجيب بأنه تعالى لا يخلق الخارق في يد الكاذب بحكم العادة في دعوى الرسالة ولا نقض بالفرضيات وايضا اظهار الشئ فرع وجوده والحق ان السحر ليس من الخوارق وان اطبق القوم عليه لانه مما يترتب على الاسباب كما باشرها احد مخلقه الله تعالى عقبيها البتة فيكون من ترتب الامور على اسبابها كالاسهال بعد شرب السموم نبات الا يرى ان شفاء المريض بالدعاء خارق وبالا دوية الطيبة غير خارق فان قلت كرامة الولي معجزة لنبيه ولا يقصد به الاظهار وان لم يزل قتل القوم عدوا الارهاصات والكرامات من المعجزات على سبيل التشبيه والتغليب لا على انها معجزات حقيقة (قوله يمكن التوصل) هذا الامكان هو الامكان الخاص فبني التعريف ان الدليل مالا ضرورة في طرفي التوصل اي يجوز ان يتوصل وان لا يتوصل ولك ان تأخذه امكانا عاما من جانب الوجود اي لا ضرورة في عدم التوصل (قوله يستلزم لذاته) ان عالم يقل لذاتها اشارة الى دخل الصورة في الاستلزام فان قلت التعريف يعم المعقول والملفوظ مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول قلت بل يستلزم بناء على ان التلفظ يستلزم العقل بالنسبة الى العالم بالوضع هذا في القول الاول واما القول الاخير فيختص بالمعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول (قوله هو العالم)

سحر المتنبى) قد يقال المعتبر في التعريف ادعاء الرسالة فلا دخل ويدفعه اعتبار التساوى فافهم (قوله وايضا اظهار الشئ الخ) فيه انه قد يقال اظهرت المرض وليس لي مرض ويدفع بأن معنى هذا اظهرت ما يشبه المرض او فعلت ما يشبه الاظهار فتأمل (قوله فيكون من ترتب الامور الخ) قيل انه فرية لان الاسباب لا تكفي فيه بل من شرطه قابلية العامل ويمكن ان يقال خياطة الخياط البالغ الى ذروة صناعته مثلا لا تتصور من كل من تعلم او باشر اسبابها بل من البعض الزائد القابلية ولو كان ذلك البعض من الكفرة فيلزم ان يكون من الامور المترتبة على الاسباب والاجاع على خلافه فتأمل (قوله الامكان الخاص

الخ) قدمه على اخذه عاملا ان فيه بيان حال الطرفين معادون الثاني لعدم التعرض فيه «هذا» لجانب الوجود لكن على كلا الاخذين ان الامكان معتبر بالنسبة الى نفس المقيد وهو التوصل لا الى قيده فتأمل (قوله التعريف يعم) قد يقال استعمال القول فيهما اما بالاشتراك او بالحقيقة

والجواز فتعميم التعريف يوجب الجمع بين معنيي المشترك وبين الحقيقة والجواز ولا خلاف في بطلانهما فان اعتبر عموم الجواز فهو مجاز يجب التحرز عنه في التعريفات اللهم الا ان يقال ان المراد بعموم التعريف لهما انه يمكن الاجراء فيهما فافهم (قوله هذا الحصر مبنى الخ) ظن الحصر حقيقيا والحق انه اعناني فالمراد ان القول المؤلف من قضايا ليس بدليل فلا منع من كون المقدمات دليلا ولقد عا كان محتج هذا في صدرى حتى ظفرت بتصريح عليه في كلام البعض فان قيل ما وجد عدم صدق التعريف على المؤلف من قضايا قلنا عدم جريان الترتيب فيه ثانيا بناء على ان اراد بالنظر الصحيح الترتيب المقرون بالشرائط كذا في شرح المواقف (قوله هو الذى يلزم من العلم به الخ) لنا

في صحيحه ان تعلق من الابتدائية بيلزم قرينة تضمنيه معنى الحصول وان اللزوم المراد ههنا هو اللغوي اعم من ان يحيط بجميع ازمان وجود اللزوم او لا يكون كذلك بل يتحقق عند وجود اللزوم وان كان اللزوم موجودا قبله بلا لزوم فعنى التعريف الدليل هو الذى يلزم لعله العلم بشئ آخر حاصل منه فالمعتبر معاصرة حصول اللزوم لحصول

هذا الحصر مبنى على ان المراد بالنظر فيه هو النظر في احواله فقط لا ما يعمه والنظر في نفسه حتى يكون المقدمات دليلا لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر والاصطلاح فانهم يقسمون الدليل الى المفرد وغيره (قوله هو الذى يلزم من العلم به) المراد بالعلم التصديق بقرينة ان التعريف للدليل فيخرج الحد بالنسبة الى المحدود واللزوم بالنسبة الى اللازم ويلزومه من امر اخر كونه ناشئا وحاصلا منه كما هو مقتضى كلمة من فانه فرق بين اللازم لاشئ وبين اللازم من الشئ فيخرج القضية الواحدة المستلزمة لقضية اخرى بديهية او كسبية لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول لعدم اللزوم بين علم المقدمات على هيئة غير الشكل الاول وبين علم النتيجة لا بينا وهو ظاهر

اللازم فيتناول الاشكال اربعة لان علم النتيجة بعد حصوله من ايها كانت لا ينفك عنها فتأمل واعلم ذلك المقال فانه قد يحير فيه افاضل الرجال (قول فرق الخ) يريدان الاول اعم من الثانى لا اعتبار المنشأ فيه (قوله فيخرج الخ) تفريعه على الفرق وان صح في نفسه لعدم المنشأ فيهما لكن الاظهر بناء خروجها على كون اللزوم بين العلمين ولا لزوم بين علميهما على زعمه فان قيل يرد الحكم بشجاعة زيد بعد الحكم بكونه مقاوما للاسد لان اللزوم بين العلمين قلنا به تسليم اللزوم البين يخرج هذا باعتبار المنشأ في الدليل ولا منشأ هنا اذ كما ينتقل من الحكم الاول الى الثانى ينتقل منه اليه ايضا فاعتبار المنشأ من جانب يؤدى الى الترجيح من غير مرجح ومن الجانبين يؤل الى تقدم الشئ على نفسه فان قلت كل منهما يجوز ان يعدد ليلا بالنظر الى من انتقل لانه منشأ الانتقال قلت المنشأ المتبصرة هي ما يكون

كذلك مع قطع النظر عن الغير فانهم وفقك الله (قوله ولا غيرين لان الخ) لا يقال فيه مصادرة لانا نقول المدعى نفي خفاء اللزوم والدليل انتفاء اصل اللزوم فلا مصادرة الا عند من غفل ان قيل لم علم انتفاء اصله قلنا من انتفاء اللزوم فانهم (قوله بالحدس) علم النتيجة من المقدمات بلا شعور بها قبل الترتيب حدسي ومع الترتيب استدلال (قوله فبالثاني اوفق) اي اظهر موافقة لكن لا موافقة على زعمه لعموم الثاني الصادق على كل الاشكال دون الثالث كما سبق فانظر الى ما حقه تاهناك

ولا غيرين لان معناه خفاء اللزوم والخفاء بعد الوجود وايضا يرد عليه المقدمات التي يحصل بالحدس منها النتيجة وهي بعينها وارادة على التعريف الثاني اللهم الا ان يراد بالاستلزام واللزوم ما يكون بطريق النظر بقربينة ان التعريف للدليل (قوله فبالثاني اوفق) لكن يمكن تطبيقه على الاول فان العلم بالعالم من حيث حدوثه يستلزم العلم بالصانع ولا يذهب عليك ان هذا شامل للمقدمات بخلاف الاول على ما اخذه الشارح والعام لا يوافق الخاص في باب التعريفات وتخصيصه مثل الاول خروج عن مذاق الكلام والصواب تعميم الاول (قوله تصديقاله) يريد ان الخارق الدال على الصدق هو الذي قصده التصديق وامامنا يظهر على يد من يدعي الألوهية من الخوارق فليس بتصديق له لان كذبه معلوم بالادلة القطعية فهو استدراج له وابتلاء لنيره (قوله كان صادقا فيما أتى به من الاحكام) اذ لو جاز كذبه في ذلك عقلا لبطل دلالة المعجزة ههنا في الامور التبليغية واماني سائرهما فالوجه في ايجابه العلم بها هو انه ثبت بالادلة القاطعة عصمته عن الذنوب فلا يكون كاذبا (قوله فلتوقفه على الاستدلال) قيل اذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتج الى ترتيب هذا النظر واجيب

ليظهر لك الموافقة (قوله لكن يمكن تطبيقه الخ) يقال كلمة الاستدراك ليس في موقعه اذ لا يتوهم ما دخلت هي عليه من سابق الكلام والجواب هو ان الاوقية بمعنى ظاهر الموافقة اذ لا زيادة على هذا وما له الموافقة بالقل ومقتضى الحصر المستفاد من تقديم الجار انتفاء الموافقة بالفعل بالنسبة الى التعريف الاول فجاء توهم انتفاء امكانها فدفعته كلمة الاستدراك كما في قولك ما جاءني زيد لكن عمرا جاء (قوله على ما اخذه الشارح) والحق انه فرية بلامرية (قوله الصواب تعميم الاول) هذا التعميم لا يفيد الموافقة التي هي التساوي لان الثالث يعم القول

المؤات من قضاي لا الاول كما لا يخفى والحق ان الشارح عند التصديق في الجملة بان موافقة والتساوي اوقية (قوله تصديقا) فان قلت من اي شيء يعلم قصد الله التصديق قلت من عدم دليل قطعي على الكذب (قوله عن الذنوب) هذا اشارة الى انه عد الكذب من الكباثر لان الانبياء انما يصمون عن الكباثر العمدية عند الجمهور خلافا للحشوية ما سهوا فحوزه الا كثرون والمختار خلافه والصفاثر العمدية يجوز عند الجمهور والسهوية بالاتفاق

فافهم (قوله بان تصور المخبر) اشارة الى وجه غلط السائل ومحصوله انا لو قلنا هذا الخبر صادق وتصورنا مخبره بالرسالة بلا ارتباط بين التصور والقول لا يلزم صدقه بداهة فلئن قلت يريد السائل انه لو قلنا هذا الصادق من الخبر الرسول صادق للزم بداهة الصدق قلت هذا حق الا انه على ذلك التقدير يرجع الغلط الى اللفظ على ان الكلام في صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته كما ذكره بعيد هذا ان قيل لم يلتفت الى بيان غلط الجيب قلنا لفحشه بناء على عدم جريان الاستدلال في النصورات والتوجيه بأنه يريدان في تصوره بها حكما بالاتصاف وهو موقوف على الاستدلال امر بعيد مع انه لا خلاص به عن غلط في اللفظ وفيه ايضا بعد هذا الغلط اللفظي احتمال احدا الغلطين السابقين المعنوي واللفظي

وبعد هما ان احتياج الاتصاف بالعنوان لا يحمل الحكم نظريا فتأمل فانه ادق من الشعر (قوله عنوان المتغير) بداهته مبنية على بداهة قولنا كل متغير حادث والا فلا وقوله فتأمل اشارة اليه (قوله اي عدم احتمال النقيض) معنى اليقين لغة هو زوال الشك اللغوي الشامل للظن وهو المراد هنا بقرينة ذكر الثبات واحتمال النقيض لغة

بأن تصور المخبر موقوف على الاستدلال فيتوقف خبره ايضا بالواسطة والكل غلط لان تصور المخبر بالرسالة لا يحمل صدق الخبر بديهيا نعم تصور الخبر بعنوان ما بداهته الرسل يحمل صدقه بديهيا لكن الكلام في صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته ونظيره ان ثبوت الحدوث للعالم الملحوظ من حيث ذاته نظري ومن حيث عنوان المتغير بديهيا فتأمل (قوله اي عدم احتمال النقيض) هذا المعنى يعم الثبات فيلغو ذكره اللهم الا ان يراد عدم الاحتمال في نفس الامر وعند العالم في الحال لا في المال وفيه ما فيه فالاولى ان يفسر اليقين بالجزم المطابق (قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد) لا يخفى ان قوله يوجب العلم الاستدلالى مغن عن هذا الكلام لان هذا هو معنى العلم عندهم

مرادف للشك الانوي اذا الاحتمال المالى انما يعتبر في معناه بحسب الاصطلاح فعدمه زواله فتفسيره متين فان قيل فالاولى تفسيره بزوال الشك قلنا في عدم تفسيره به فائدتان دفع توهم خروج الظن وبيان ترادف الشك واحتمال النقيض فافهم (قوله فيلغو) قلنا لانو على ما حققنا (قوله وفيه ما فيه) وعلى زعمه ان هذا المعنى يفيد لا يلتفت اليه مع ان معناه المعنى اظهر (قوله بالجزم المطابق) قلنا هذا ابعد بناء على انه ليس بلغوي ولا اصطلاحى غاية انه لازم للمعنى اللغوي فلا اولوية فان قلت لم يعتبر معناه الاصطلاحى ليحذف قيد اثبات قلت هذا لا يرد الاعلى الخارج رحمه الله على انه مدفوع بأنه اراد التشبيه في الوجهين ولا يخفى ما في التصريح به من المبالغة (قوله هو معنى العلم عندهم) لا يخفى ان العلم عندهم قد يستعمل في معنى اعم منه على ما سبق من احد التعريفين فلا غناء

فان قلت قدطبق الشارح التعريفين هناك قلت نعم ولكن يكفي لغرضنا جواز التغير فافهم (قوله وايضا سائر العلوم) فيه ان العلوم الظنية ليست كذلك ووجه تخصيصه بالذكر من بين سائر اليقنيات الاستدلالية هو الاعتناء بشأه على انه لامضاهة بينه وبينها لجواز نسيان الوجوب ولا كذلك هذا ولو سلم فليس في تلك المثابة كالا يخفى (قوله

وايضا سائر العلوم النظرية كذلك فوجه التخصيص بالذات والا قرب ان مراد المص بيان قرينه من الضرويات في قوة اليقين وكال الثبات وكأنه اشارة الى ما يقال ان الادلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد حق اليقين والتأييد الالهى المستلزم لكمال العرفان المتزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات لصرفة فان العقل يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر (قوله بالتواتر) هذا مجرد فرض للتمثيل والافهنا الحديث مشهور لامتواتر (قوله مع قطع النظر عن القرائن) انما قطع النظر عنها لاعتناء الدلائل اذ الوجه في عد الخبر الصادق سببا مستقلا استفادة معظم المعلومات الدينية منه والخبر المقرون ليس كذلك وقد يوجه بان القرائن تنفك عن الخبر بخلاف الدلائل وليس كذلك (قوله في حكم المتواتر) لانه كذلك في كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم لكنه بالبداهة في المتواتر وبالنظر في الاجماع وحاصل الجواب ان الحصر مبنى على المسامحة لاعلى التحقيق (قوله قوة للنفس) ان قلت هذا مناف لما مر في وجه الحصر من ان العقل ليس آلة غير المدرك قلت وصف الشئ لا يسمى آلة له واما جل الغير على المصطلح فبيد (قوله وقيل جوهر) هذا هو النفس بعينها والعرف واللغة على مغايرتهما

والا قرب) لا يبعد ان يكون هذا اشارة الى ما قلنا (قوله في قوة اليقين وكال الثبات) هذا معتبر فيما قلنا ايضا (قوله المفيد حق اليقين) افادته له تختص لمن يوحى اليه واما غيره من ارباب الاستدلال التبعية لصاحب الوحي فتصميم انما هو علم اليقين لكن اقوى مما يحصل بمجرد الاستدلال (قوله لامتواتر) سلب التواتر واعتبار الفرض للتمثيل لا حاجة اليه لان خبر اهل الاجماع في حكم المتواتر فلا يبعد في عدم متواتر انهم ليس بمتواتر عند اهل الاصول وهو بمنزلة عما نحن فيه (قوله وليس بذاك) لان الخبر المقرون لا ينفك عن قرائنه والا فلا يكون مقرونا ولو سلم فلا نسلم عدم انفكاك الدلائل ايضا

اذا استلزام كل خبر علم انه من الرسول لدليل صدقه بالنظر الى كل من في طور (فلذا) الاستدلال ليس بظاهر (قوله هو قوة للنفس الخ) يناقض السابق في وجه الحصر من اطلاق المدرك على العقل ويمكن ان يقال انه تجاوز فتدبر (قوله لا يسمى آلة له) قد يقال افاد الشارح فيما سبق ان الحواس ليس بخارج من ذات المدرك مع انها آلات الادراك

فلزم اطلاق الآلة على الوصف المتصل ولنا ان نجيب بان المراد من الذات التي لا خروج للحواس عنها هي الشخص فلا بعد في كون وصف الشخص آلة لنفسه الناطقة فتأمل (قوله فلذا قال قيل) لكنه لا تجوز ح في اطلاقه المدرك على العقل فيما سبق (قوله اشارة الى العموم) بناء على انه لو لم يعم لقيده حذرا من التكرار الغير المفيد للرد ولا لخصوص المفاد (قوله السمنية) فرقة من عبدة الاوثان تقول بالتناسخ (قوله اذ لا كثرة اخلاف) قد يقال يكفيهم كثرة الاختلاف في البعض لحصول التهمة بهذا القدر على ان تمسك خلافهم لا يجب ان يكون صحيحا في نفسه فتدبر (قوله المتسقة)

الاتساق الانتظام ووجهه ان يحكم العقلاء بانطباق ادلتها على مدعياتها (قوله لان هذا) اشارة الى محصول ما سبق وهو ان الالهيات لا تبلم لكثرة الاختلاف (قوله في هذه المسئلة) اي التي اشير اليها بهذا وهي مسئلة النقي فملي هذا مدار الخلاف بينهم وبين اهل الحق على الثبوت واحتماله لا عليه ونفيه القطعي فانهم (قوله ايضا) اي كادغاثهم في غيرها (قوله يرد عليه الخ) بناء على

فلذا قال قيل (قوله سبب العلم ايضا) عدم تقييده بالضرورة او الاستدلال او نحوهما اشارة الى العموم ففيه رد لفرق المخالفين (قوله بناء على كثرة الاختلاف) هذا دليل بعض الفلاسفة لا السمنية على ماوهم اذ لا كثرة اختلاف في العلوم المتسقة من الهندسيات والعدديات (قوله فيتناقض) لان هذه نسبة عدم المعلوماتية الى ذات الله تعالى وصفاته فيكون من قبيل النظر في الالهيات لكن يرد ان يقال هذه الطائفة انما تنفي العلم لا الظن ولهم يدعون الظن في هذه المسئلة ايضا (قوله فلا يكون فاسدا) يرد عليه ان افادة الالزم لا ينافي الفساد في نفسه والحجج الالزامية شائعة في الكتب والقول بعدم افادتها تقول (قوله فان قيل كون النظر مفيدا) هذا انما ينفي العلم بالافادة لانفس الافادة لكن القائل بنفسها قائل بعلمها والمنكر ينكرهما معا

ان ظاهر كلام الشارح عدم تمسكهم من الالزاميات لكن الجواب عنه هو انه يريد ان يرد بين صحة دليلهم وفساده وايا ما يعترفون لا يخل بنا اما الاعتراف بالفساد فلانه لامعارضة لعدم الاحتياج الى الابطال في حصول ما ندعي واما الاعتراف بالصحة فلان فيه مطلوب بنا وبالجملة انه ليس كسائر الحجج الالزامية التي اذا ردد فيها يصح اعتراف جانب الصحة به تم الجواب ولا يذهب عليك ان لهم ان يقولوا انما نعترف بالفساد وعدم الافادة عندنا ولا يلزم منه ان لا يفيد على زعمكم فلا تناقض وثبت الالزام فاحسن التدبر فيه فانه ليس ما اورده (قوله تقول) يقال تقول عليه اي كذب (قوله والمنكر ينكرهما معا) فبهذا الدليل ثبت احد المنكرين وهو العلم بالافادة

الذي قال به من قال بها ايضا فافهم (قوله وههنا توجيه آخر) لعله ان يقال معناه لو كانت الافادة ثابتة للنظر لتعلق بها احد العلمين لكن اللازم بط وملزوم كذلك اما بطلان اللازم فلتأديته الى عدم وقوع الخلاف او الى الدور فهذا التوجيه ينفي نفسها لكن الملازمة في معرض المنع (قوله لان القضية الكلية الخ) والتوضيح ههنا هو ان السمنية القائلة بالسلب الكلى في باب افادة النظر اوردوا هذه الشبهة قدحا في قولنا بالايجاب

وههنا توجيه آخر لكن لايسعه المقام (قوله اثبات النظر بالنظر) اي اثبات افادة النظر بافادة النظر وذلك لان القضية الكلية اعني قولنا كل نظر مفيد مشتمله على احكام جزئياتها فاثبات الكلية بالنظر المخصوص اثبات حكم ذلك المخصوص بنفسه وقد يقال معنى اثبات الحكم استفادته العلم به فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولاخلل فيه وقد زيفه الشارح في شرح المقاصد ولم يلتفت اليه ههنا (قوله وانه دور) اي توقف الشيء على نفسه الذي هو حاصل الدور (قوله والنظري قديمت بنظر مخصص) حاصله انا ثبتت الكلية بشخصية ضرورية ويجوز ان يكون الكلية نظرية والشخصية ضرورية اذ لم تؤخذ بعنوان الكلية ليلزم نظرية المحمول فيها ايضا فاللام اثبات حكم هذا النظر من حيث انه نظر بحكمه من حيث خصوص ذاته ولاخلل فيه هذا هو تحقيق الحق في هذا المقام فدع عنك خرافات الاوهام (قوله من غير احتياج الى الفكر) الاولى ان يقول من غير احتياج الى السبب لان ما يحصل باول التوجه لا يحتاج الى مطلق السبب وجعله تفسير الاول التوجيه

الكلى فيه فعلى تقدير ان نلتزم الشق الثاني من ترديد هم لزم علينا اثبات الشخصية المندرجة في الايجاب الكلى بنفسه على ما قررناه فلا يرد ان في ابطال السلب الكلى يكفى الايجاب الجزئى فما الفائدة في اعتبار القضية الكلية فافهم (قوله ولاخلل فيه الخ) فيه ان التصديق بالنسبة الحكمية لا يستفاد منها لانها من قبيل التصورات و كل من الصنفين لا يكتب من الآخر ولو سلم فلانم ان فيه ترتيب الامور فافهم (قوله اي توقف الشيء) فسر به لان اسم ان هو الاثبات

الذي ماله اثبات الشيء بنفسه وهو ليس بدور بل حاصله وثمرته (قوله لا يلازم) والنظري قد الخ) حاصله ان نظرية الايجاب الكلى الذي نقول به في باب افادة النظر لا تستلزم نظرية كل شخصية مندرجة فيه فافهم (قوله اذالم تؤخذ الخ) هذا فيما اذا كان للعنوان دخل في نظرية المحمول وقد يحى من اداة السور فقط والظ ههنا الاول (قوله خرافات) بضم الاول بمعنى الموضوعات كذا في الصحاح (قول باول التوجه) يعني لا بالحركتين كافي الاستدلاليات فيدخل فيه ما عداها وقوله من غير احتياج بيان (قوله لا يحتاج الى مطلق السبب)

يعنى ما عدا العقل او مطلق السبب المباشر وان لم يساعد هما العبارة (قوله لا يلائم الخ) والخلق انه وهم لما سبق من ان المشايخ لم يستقصوا في تتبع الاسباب ولم يعتبروا سببية غير الثلاثة فالتقسيم ههنا انما هو لما حصل من سبب العقل من التصديقات ومباشرة فيها هي النظر في المقدمات كما اشار

اليه الشارح وما حصل منه بلا نظر حصل بلا مباشرة وتوقفه على الالتفات او الطرفين او التجربة او الحدس لا يقدر في الحصول بلا مباشرة بالقياس الى التصديق الحاصل من العقل اذا مباشرة فيه هي الترتيب الواقع في المقدمات فعليك فهم المقال والله اعلم بحقيقة الحال (قوله فهو ضرورى) اى حاصل بلا كسب مفسر بمباشرة الاسباب (قوله ان الضرورى في مقابلة) قلنا نعم وقوله يرد الخ اذ لا مباشرة في المثال والتجربى والحدسى اما بالنظر الى العقل فلعدم ترتيب المقدمات واما بالنظر الى الآخرين فلانه لا مدخل لهما فيها لان افروض انها محصول

لا يلائم تقرير الشارح كما ستعرفه (قوله فهو ضرورى كالعالم آه) الظاهر من عبارة المص وتقرير الشارح ان الضرورى في مقابلة الاكتسابى بمعنى الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ويرد عليه ان المثال المذكور يتوقف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور وانه يلزم ان يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتجربيات والحدسيات مهملا فالاولى ما في بعض الشروح من ان هذه البداهة عدم توسط النظر لاول التوجه والضرورى يقابل الكسبى والاستلالى وهما مترادفان (قوله ويفسر بما لا يكون تحصيله آه) كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل بقريضة انه قسم من اقسام الحادث فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضروريا لكن يرد ان بعضهم ادرج الحسيات في هذا لتفسير لتوقفها على امور غير مقدورة لا تعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت فكيف يدرجها الشارح في الكسبى القسم له وجوابه ان الشارح حمل التعريف على نفي دخل القدرة وذلك البعض حله على نفي استقلال القدرة ولكل وجهة هو موليها (قوله وقد يقال في مقابلة الاستدلالى ويفسره) يشير الى ان الكلام في العلم التصديق وانهما قسمان منه (قوله فظهر انه لا تناقض) وجه التناقض انه جعل الضرورى في مقابلة الاكتسابى وجعل العلم الحاصل بنظر العقل من الكسبى ثم قسمه الى الضرورى والاستدلالى

العقل فافهم (قوله مهملا الخ) مهمل لكذبه (قوله فالاولى) لاصحة فيه فضلا عن الاولوية لكون الحكمين في القسمين لغواح وما يقال من ان مقابلة اللفظين كافية فبني على العجز عن فهم تغاير المفهومين ولعمري ان بكر المحل العديعة المثال لم ينكشف وجهها الا حدة على هذا المنوال فان شئت فانظر بعين الرحال واز شئت فاسلك طريق الضلال (قوله على نفي استقلال القدرة)

قبل هذا التوجيه ليس بشئ لان التفسير عند من اخرج الحيات محمول على معنى الاضطرابي
فمختص بعلم الانسان بنفسه وعوارضه وعند من ادخلها محمول على ان لا يكون العلم الحاصل مقدورا
لنا فالحيات على تقدير توقفها على غير الاحساس يكون غير مقدورة التحصيل والترك
فيدخل لكن لا يخفى عليك ان توقف المقدورات على شئ آخر سوى قدرتنا لا ينافي مقدوريتها
لنا كما في افعال العباد سيما على مذهب الاشاعرة فالتوجيه صحيح على ان الشارح لم يدرج الحيات

فكان قسم الشئ قسامته وحاصل الدفع ان القسم
ما يقابل الاكتسابي والقسم ما يقابل الاستدلالي
هذا وليت شعري كيف يتخيل التناقض ابتداء وقدم
ان العلم لا يكون الا بالاسباب وصاحب البداية جعل
الكسبي ما يكون بمباشرة الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب
الى ثلثة ثم قسم ما هو بسبب خاص اعني نظر العقل الى
الضروري والاستدلال فليس المقسم الاسباب المباشرة
حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلا بسبب المباشرة
فيتناقض ولو سلم فيجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم
من وجه فيكون نظر العقل اعم من وجه من السبب المباشر
والمقسم هو الحاصل بالاعم ولا تناقض اصلا نعم يرد
على التقسيم الثاني منع الحصر بالحدسيات والتجربيات
فيحتاج الى جعل قوله من غير فكر تقديرا لقوله باول
نظر فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون فكر (قوله
حتى يرد به الاعتراض) فيحتاج الى دفعه بانه لما لم يتعلق
بمده سببا مستقلا غرض صحيح ادرجوه في العقل مثل
الحدس والتجربة والوجدان

باسرها في الكسبي كما يدل عليه
قوله كالا بصار الحاصل
بالقصد والاختيار كما لا يخفى
والحق ان تدقيقات
المؤخرين بمنزل عما نحن
فيه (قوله فكان قسم الشئ
قسامته الخ) القسمية
تقضي المباني والقسمية
ينافيها فتناقض (قوله ثم
قسم الخ) ففي كلام صاحب
البداية تقسيمات ثلث تقسيم
مطلق العلم الحادث وتقسيم
مطلق الاسباب وتقسيم
ما بسبب خاص (قوله فليس
المقسم الاسباب المباشرة)
هي صفة الاسباب على صيغة
المفعول وقوله بسبب
مباشر على التوصيف

ايضا وكذا ما سيأتي (قوله ولو سلم الخ) يعني ولو سلم كون المقسم في التقسيم الثاني قوله
الاسباب المباشرة فيجوز ان يكون بين المقسم الذي هو السبب المباشر والاقسام التي من جملتها
نظر العقل عموم من وجه (قوله والمقسم) اي في التقسيم الثالث الذي هو تقسيم ما بسبب خاص
(قوله هو الحاصل بالاعم) اي بالعقل مع قطع النظر عن تقيده بالمباشرة وعدمها (قوله
فلا تناقض اصلا) لكن ما قاله خلاف الظاهر كما لا يخفى (قوله بمعنى الحاصل بدون الخ)
هذا من لوازم هذا النوع من اصل معناه اذ هو الحاصل بدون الكسب والمباشرة

على ما عرفت (قوله الا ان تخصيص الصحة) قيل يمكن ان يراد بالصحة التقرر الجزمي وبالشئ المعلوم نقيضاً كان او اثباتاً فالمقصود اشعار افادته الظن لكن فيه ان قولنا والالهام ليس الا من اسباب الظن اظهر في هذا المعنى مع ايجازه وعدم ايهامه بخلاف المقصود (قوله من الاجناس) المراد الجنس النحوي دون المنطقي فلا يمنع من ان يقال عالم الانسان كما يدل عليه قوله فزيد الخ (قوله للقدر المشترك) فيكون كل جنس فرداً من مفهومه (قوله

المشهور) ولو اجرى كلام الشارح على ما هو المشهور كما يلائمه عطف الصور السابقة على المواد فقدم الجسمية بالنوع يوجب قدم النوعية بالجنس لان نوع الاولى جنس الثانية ثبت ما أورده على عدم اندفاعه (قوله القديمة بالنوع) كنوع الانسان على زعمهم (قوله او أراد النوع الاضافي الخ) يعني ان جنس نوعيات العناصر وهو مطلق النوعية العنصرية نوع اضافي بالنسبة الى مطلق النوعية فافهم (قوله والمشهور انه ليس بين الخ) اجاب البعض بما حاصله ان السرير عندهم جواهر مخصوصة متألقة على

(قوله الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له) قيل الصحة ههنا بمعنى الثبوت كما قال الشاعر . صح عند الناس اني عاشق غير ان لم يعرفوا عشقي لمن . اي ثبت وجوابه انه خلاف الظاهر وفيه استدراك وايهام بخلاف المقصود (قوله فكانه اراد الخ) كلمة كائن غير مرضية ههنا فتأمل (قوله مما يعلم به الصانع) اشارة الى وجه التسمية وليس من التعريف كما هو المشهور والا يلزم الاستدراك (قوله يقال عالم الاجسام اشارة الى ان المراد ما سوى الله تعالى من الاجناس فزيد ليس بعالم بل من العالم والى ان العالم اسم للقدر المشترك بينها فيطلق على كل منها وعلى كلها لا انه اسم لكل والا لما صح جمعه (قوله لكن بالنوع) المشهور ان الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى جوزوا حدوث نوع النار مثلاً لكنه يشكل ببقاء صور الاسطقسات الاربعة في امزجة المواليد القديمة بالنوع فكان الشارح مال الى هذا اواراد النوع الاضافي (قوله ومعنى قيامه الخ) اي قيام العين او الممكن قيده بالاضافة احترازاً عن قيامه تعالى بذاته ثم لا يخفى ان هذا التعريف يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور انه ليس بعين

وضع مخصوص فيصدق التعريف عليها بلا شبهة واما المركب من تلك الجواهر والهيئة الاجتماعية فلا وجود له عندهم لعدم جزئه والوجود معتبر في التعريف فورد على جوابه المركب من الجوهر والعرض الحال فيه فاجاب بان المعتبر في التعريف الوحدة الحقيقية فانها ليست منحصرة في المركب منهما ولا يخفى عليك ان مراده رح الجواهر المجتمعة السريرية مع قطع النظر عن الهيئة موجودة يصدق التعريف عليها من حيث هي كذلك

ولا وحدة حقيقية لهما إنما في نفس الوحدة الشخصية اوفى النقطة الشخصية اوفى المفارق الشخص ليس الا كما بين في موضعه واستعمال هذا اللفظ في معنى الواحد الشخصية لو سلم وروده يرد عليه ان التعريفات ليس للشخص (قوله هو وجوده في موضوعه الخ) قيل عليه المراد ان اتصافه بالوجود لا يتم الا بالموضوع لانه من علة بخلاف الجسم لكن فيه ان المفهم من العبارة هو ان وجود العرض في نفسه ووجوده في موضوعه واحد واما وجود الجسم في نفسه وفي حيزه فينهما تغاير والتغاير في جانب الجسم انما هو بين وجوده وحصوله في الحيز فوجب ان يعتبر الاتحاد في جانب العرض ايضا بين وجوده وحصوله لموضوعه فورد ما نقله من شرح المواقف فان قلت في العرض

(قوله هو وجوده في موضوعه) اي ليس امرا آخر بل عين وجوده في الموضوع وقيامه به وليس بشئ اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم وامكان ثبوت شئ في نفسه غير امكان ثبوت لغيره فكيف يتحد الثبوتان كذا في شرح المواقف (قوله اعني الطول والعرض والعمق) بمعنى البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا (قوله ليتحقق تقاطع الابعاد) ورد بان التقاطع يتحقق باربعة بان يتألف اثنان ويوضع بجانب احدهما ثالث يقوم عليه رابع (قوله راجعا الى الاصطلاح) وان كان لفظا يراجعا الى اللفظ واللغة كما وقع في المواقف (قوله ولا فرضا) اي مطابقا للواقع والا فللعقل فرض كل شئ (قوله عن ورود المنع) وان أمكن دفعه بان المقصود - مصر - ما ثبت وجوده

اعتبارات ثلث وجوده في نفسه مع قطع النظر عن الموضوع ووجوده في نفسه في الموضوع ووجوده لموضوعه قلت في الجسم ايضا كذلك على التفصيل المذكور بوضع الحيز موضع الموضوع فعلى هذا يكون معنى كلام الشارح ان الاعتبار الاول عين الثاني في العرض وغير الثالث في الجسم ولا يخفى ركاكته (قوله يقوم عليه رابع الخ) مرجع الضمير

ينبغي ان يكون احدهما لاثالث اذا التقاطع في الكل يقتضيه كما لا يخفى (قوله وان كان (لا يقال) لفظيا الخ) اذا مال النزاع في انه هل يكفي التركيب فيما وضع له الجسم ام لا وهو النزاع في ان الجسم هل وضع لهذا المعنى اولذلك فلما انسد احتمال الاصطلاح من قبل تعين الرجوع الى اللغة (قوله كما وقع في المواقف الخ) قد ظن ان ما وقع فيه هو رجوع النزاع الى الاصطلاح لكن هذا احتمال في الشرح وآخر ذلك المقصود رفع الاشتباه عن المتن عند المصنف (قوله ولا فرضا الخ) الفرق بينه وبين الوهمي هو ان ادراك الوهم انما هو بوساطة الحس فيقف عند غاية الصغر المانع من تعلق الحس بخلاف فرض العقل كذا في حواشي خواجه زاده (قوله فللعقل فرض كل شئ الخ) قيل هذا القول كاذب الا يرى انه ليس له فرض الشخص مشترك لكن لا كذب اذ لا معنى

للتزاع في ان للعقل فرض اشتراك الشخص فرضا غير مطابق ولا يلزم الكلية ثبوتها انما هو بالفرض المطابق بمعنى ان لا يمنع نفس المفهوم من وقوع الشركة في الشخص فرض مع منه نفسه (قوله لا يقال الخ) هذا وارد على تقدير اعتبار الانضباط ايضا ولا ينافيه دفع المنع اذا احتمال جزء غير معلوم الثبوت كالهولي والصورة والمجردات قائم فلم يبين حدوث جميع الاجزاء فافهم (قوله وايضا) سؤال على ما سبق من حصر المركب في الجسم (قوله اجزائه المعلومة الخ) اجري

عليه الشارح كلامه فيما سيأتي من قوله ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات وهو الاعيان المتميزة والاعراض ولا يبعد ان يكون ايضا ما سبق من قول الشارح من السموات وما فيها والارض وما عليه اشارة اليه اذ من الاجزاء ما على السموات وما في الارض لكن المعلوم لنا بالمشاهدة هو ما ذكر فن خالفهما خالفهما بلا وثيقة فافهم (قوله خط بالفعل الخ) ان قيل لا خط بالفعل اذا تماسه بقطعة من سطحها الواحد مع ان الاجزاء المتماسا اكثر من واحد قلنا الفاصل بين السطح المتماس وغير المتماس خط بالفعل فافهم (قوله اي مستقيم) لزومه

لا يقال احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه ينافي غرض المصنف وهو بيان حدوث العالم بجميع اجزائه وايضا وجود جوهر مركب من جوهرين مجردين محتمل فلم يلتفت اليه وحصر المركب في الجسم لا نقول الغرض بيان حدوثه بجميع اجزائه المعلومة وعدم بيان حدوث المحتمل لا ينافيه واحتمال المركب في المجردات عالم يذهب اليه احد بخلاف نفس المجردات فان اكثر الناس قائل بهذا فلهذا لم يلتفت اليه (قوله خط بالفعل) اي مستقيم لان اللازم هذا وان كان مطلق الخط بالفعل ينافي الكرية الحقيقية (قوله وذلك انما يتصور في المتناهي) يرد عليه ان العقل جازم بأن جميع مراتب الاعداد اكثر مما بعد العشرة منها وكذا تعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته (قوله الوجه الثاني) حاصل هذا الوجه ان كل ممكن مقدور الله تعالى فله ان يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فحينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزى اذ لو امكن افتراقه مرة اخرى لزم قدرته تعالى عليه فدخل تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا وان لم يمكن افتراقه ثبت المدعى وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الشارح (قوله على ثبوت النقطة) ان قلت النقطة نهاية الخط ولا خط بالفعل في الكرة فلا نقطة قلت تلك القضية مهمة لا كلية فان نهاية احد سطحي

اذا تماسه بجزئين واذا تماسه بالاجزاء جازا تخالف فافهم (قوله يرد عليه الخ) هذا غفلة عن كلامهم مبني على تركه الجسم من اجزاء بالفعل كما اشار اليه الشارح في وجه الضعف فمح لا يتصور زيادة احد المتصفين بلاثناهي الاجزاء على الآخرون نقصانه عنه لجواز التطبيق الغير المتناهي حينئذ بخلاف الاعتباريات والاضافات (قوله لا يرد اعتراض الشارح) لكن

يرد بوجه آخر وهو ان امكان الاقتراقات الى غير النهاية لا ينافي امتناع وقوعها دفعة لمانع بل هو الواقع لاستلزامه اجتماع جواهر غير متناهية في الوجود وهو باطل يبرهان التطبيق فلا بد في وقوع الاقتراقات الغير المتناهية من ازمة غير متناهية استقبالية فافهم (قوله الجسم المخروطي)

الجسم المخروطي نقطة بلا خط وكذا المركز (قوله ونفي حشر الاجساد لانه في الآخرة فينا فيه استمرار الاولى) (قوله المبني عليها دوام حركة السموات) ادلة دوامها المذكورة في الكتب الحكيمة المتداولة غير مبينة على الاصل الهندسي ولعل الشارح اطلع على دليل يبتنى عليه (قوله قيل هو من تمام التعريف) وقيل لا اما لخروجها بكلمة ما اذهى عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث واما لانها اعراض فلا يصح اخراجها (قوله والظاهر ان ما عدا الاكوان الخ) ذكر في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة بأحدى الحواس الخمس لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد عند المتكلمين ولعل ما في الكتاب رأي الشارح او مذهب بعض منهم (قوله اما الاعراض فبعضها الخ) ولك ان تستدل بما سيجي من عدم بقاء مطلق العرض لكنه مسلك خاص للاشعري (قوله يكون حاد ثابا بالضرورة) اذا القصد الى ايجاد الموجودات مع بديهة واعتراض عليه يجوز ان يكون تقدم القصد الكامل على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انه بحسب الذات لا بحسب الزمان فيجوز مقارنته للوجود زمانا والمحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجوده قبله (قوله والمستند الى الموجب القديم قديم) اي مسترفان قات يجوز ان يستند بشروط متعاقبة لا الى نهاية فلا يلزم قدمه قلت يبطله برهان التطبيق كما سيجي نعم برد ان يقال يجوز ان يشترط القديم المستند بأمر عديم كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لالزوال علته القديمة (قوله فان كان مسبوقا الخ) لو قيل فان كان مسبوقا يكون آخر في حيز آخر فحركة والافسكون

هو جسم له سطحان لاحدهما نهاية واحدة وهو خط مدور مشترك بينه وبين الآخر الذي له نهاية اخرى وهي نقطة في رأسه والمركز الذي هو جهة السفلى نقطة في غاية البعد عن المحدد موجودة في تخن الارض قائمة بها (قوله ولعل الشارح الخ) قيل قول الشارح وكثير الخ عطف على قوله اثبات الهيولى الخ ولفظة الهندسة سهو او تحريف وقع موقع لفظة الفلسفة ولا يذهب عليك انه انما يرتكب بعد ثبوت ان لا دلائل يبتنى على اصل هندسي وانى له هذا اذ عدم العلم ليس بدليل العدم (قوله واما لانها عرض) فيكون التعريف متناولا للقديم والحادث (قوله ولعل ما في الكتاب الخ) قد يقال ما وقع في شرح التجريد هو امكان الوقوع والمذكور هنا

ما ثبت بالاستقراء لكن فرق بينها وبين الاكوان لا يخلو عن وهن ما (قوله لم يرد) لا الى نهاية) اي بالنسبة الى قبل المتعاقبات فافهم (قوله نعم برد الخ) وتوضيحه هو ان مطلق حركة

القول قديم على اصل الحكماء مثلا ومشروط بعدم مانع وهو وجود شخص قوى يوجب
امساكه عن الحركة فرضا فاذ حدث ذلك الشخص زالت الحركة وأجيب عنه بأن علة عدم
الشخص على ما تقرر عدم علة وجوده فلما وجب انتهاء علل الوجود الى الواجب بحكم برهان
التطبيق وجب انتهاء علل عدم الى عدم الغير القابل للزوال لان اقصى علل العدمات ليس
الا عدم اقصى علل الوجودات فلم يقبل عدم ذلك المانع للزوال لامتناع تحقق علته
الاولى فلم يمكن وجود الشخص المذكور فاستمرت الحركة المستندة الموجب على

الفرض لكن فيه ان عدم
علة الوجود لا يستلزم عدم
الفاعلية فيجوز ان يكون
علة وجود الشخص هو
الواجب بشرط وقت
حدوثه غاية ان يتسلسل
اجزاء الزمان الذي هو من
الامور الاعتبارية عندنا
ولا يبطل برهان التطبيق
تسلسلها وابطاله تسلسل
عدمات الفاعليات انما هو
لاستلزامه تسلسل نفس
الفاعليات ولا يلزم هذا فيما
نحن فيه فافهم هذا لمقال
وتجنب فيه عن ورطة
الضلال (قوله لم يرد سؤال
ان الحدوث الخ) لاندراج
في السكون لكن يرد كون

لم يرد سؤال ان الحدوث (قوله الحركة كونان الخ) يرد عليه
ان ما حدث في مكان وانتقل الى آخر في الآن الثالث لزم
ان يكون كونه في الآن الثاني جزءا من الحركة والسكون معا
فلا يمتازان بالذات والحق ان الحركة كون اول في مكان ثان
والسكون كون ثان في مكان اول وهذا عند تجديد الاكوان
بحسب الآتات واما على القول ببقائها ففيه ايضا اشكال
(قوله فهو جائز الزوال) فان قلت جوازه لا يستلزم وقوعه
فيجوز ان يوجد سكون مستمر قلت جوازه يستلزم سبق
العدم لان القدم ينافي بعدم مطلقا وبه يتم المقصود (قوله
لادليل على انحصار الاعيان) والاستدلال بأن المجرد
يشار كنه الباري تعالى في التجرد فيمتاز عنه بقيد آخر فيلزم
التركيب ليس بشئ اذا الاشتراك بالعوارض سيما السلبية
لا يستلزم التركيب على انه يجوز ان يمتاز بتعين عدمي كما هو
مذهب المتكلمين فلا يلزم التركيب (قوله لان ادلة وجود
المجردات غير تامّة) كما ان ادلة نفيها كذلك منها ما سبق آنفا
ومنها ما يقال ما لادليل عليه يجب نفيه والالجاز ان يكون
بمحضرتنا جبال شاهقة لا تراها وانه سفسطة

السكون في جسم حدث في مكان فانتقل الى آخر في الآن الثاني جزءا من الحركة (قوله كون اول
الخ) يرد عليه ان لا يكون الجسم في آن الحدوث متحركا ولا ساكنا (قوله في مكان اول الخ)
الصواب حذف القيد كما لا يخفى (قوله ينافي بعدم مطلقا) اي سواء كان قبل الوجود او بعده
على سبيل الوقوع او الجواز ولا يرد صفاته تعالى اذا امتنع اعدامها باستنادها الى الموجب
لكن فيه انه لا يمتنع اجتماع القدم مع جواز عدم فيمكن فرض سبق قصده تعالى الى ايجادها سبقا
ذاتيا (قوله بتعين عدمي الخ) الظاهر علاوة على تسليم الاشتراك في الماهية فيرد عليه ان يمكن

الآثار الواجبة من المجردات فحاشا وكلا والاتجاه الى القول باختصاصها بالتين الواجبي ليس بشئ اذ لا اثر للعدميات في الوجود فانهم (قوله ويحجب) لا يقال الاحسن في الترتيب ان يذكر الجواب المنى قبل التسليم لان الجواب سندا منع وجوب النفي والعلاوة تسليم له فالترتيب على حسنه (قوله فحدوث البعض دليل) حدوث الحركة دليل لحدوث الفلك

ويحجب بأن الدليل ملازم للدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم على ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وعدمه عندك لا يفيد وعدم حضور الجبال الشاهقة معلوم بالبدية لا بانه لا دليل عليه (قوله حدوث الاعراض) اي حدوث سائر الاعراض فحدوث البعض دليل وحدوث الآخر مدلول (قوله فلا يتصور قدم المطلق) يرد عليه ان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الحثية حكمه كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيأخذ ايضا حكمها ولا استحالة في اتصاف المطلق بالتقابلات بحسب الحثيات وايضا لو صح ما ذكره لزم ان لا يوصف نعيم الجنان بعدم التام والاصوب ان يحجب بتناهي الجزئيات بناء على برهان التطبيق (قوله يشغله الجسم) خصه بالذات لان الكلام في الاجسام والافه وما يشغله الجسم او الجوهر (قوله لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم) فان قلت الصفة وكذا مجموع الذات والصفة مما يجوز وجوده وايضا من جملة العالم قلت هذا لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى وكلامنا في الجائز المبين لكن يرد عليه ان يقال يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه فيصلح عودنا لذلك العالم ومبدأه وحل المحدث

وهو لحدوث شكله ففس عليه غيره (قوله يرد عليه الخ) يمكن ان يقال قول الشارح فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات اشارة الى دليل هو انه لا كان كل واحد مسبوقا بالغير كان الجميع بحيث لا يشذ عنه فرد كذلك وسابقه ليس بداخل فيه فانقطع السلسلة ولزم حدوث المطلق الموجود في ضمنه فلا يرد لاهذا ولا نعيم الجنان لان عدم انتهائه لا يوجب وجوده لانهاية له بالفعل (قوله العالم الذي ثبت الخ) يعني ان المراد بالعالم في قوله والمحدث للعالم هو الله الثابت الوجود واعلم ان قول الشارح ههنا اي الذات الوجوب الخ فيه ان الاعلام التي مفهوماتها

الاشخاص لا افادة في حلها فهذا التفسير مما لا وجه له وما يقال من ان المراد «على» المفهوم الكلي فنافيه ذكر الذات المحلاة بلام العهد الخارجي كما هو الظاهر على ان ذكر العلم واردة المفهوم الكلي لم يقع منهم في تأويل امثاله اللهم الا ان يقال المحمول هنا هو المسمى وقوله وهو الذات الخ كلام آخر ذكر بياننا وتعريفنا لذلك المسمى ولام الذات

للعهد الذهني والمراد المفهوم الكلي فجاز حملها على هو (قوله على المحدث بالذات الخ) يعني لو حل المحدث في قول المص والعالم بجميع اجزائه محدث على المحدث انذاتي الذي قالت به الحكماء ويحتمل احتمالا بعيدا من حيث المعنى وان كان قريبا من جهة اللفظ انه اراد لو حل المحدث على صيغة الفاعل في قول المص والمحدث للعالم على المحدث الذات تم هذا الدليل لان المحدث الجائز الوجود محدث بالغير لاحالة ضرورة احتياجه في وجوده الى غيره (قوله ممالا يساعده) اذفسره بالخروج من العدم الى الوجود واماعدم المساعدة على الاحتمال البعيد لان سياق كلامه يدل على انه اتخذ قول المص اشارة الى اثبات وجود الصانع ونفي محدث غيره فلو حل الدليل

على المحدث بالذات ان المحدث بالذات على اثبات ان المحدث بالذات اي المستقل هو الله لبق احتمال ان لا يكون للعالم محدثا مستقلا فلم يثبت اصل وجوده بل الثابت هو لو وجد لكان مستقلا ولا ينافي لما قلنا ان ادلة وجوده يثبت استقلاله ايضا الا عند من لا مذاق له (قوله فيلزم التناقض) لان القول بانه جائز الوجود قول بكونه من العالم على زعم الشارح والقول بانه مبدأ للعالم قول بعدم كونه منه (قوله الاول طريقة الحدوث) قيل لا فرق

على المحدث بالذات مما لا يساعده كلام الشارح (قوله ما يصلح علما) اي علامة ودليلا على وجود مبدأه والشيء لا يدل على نفسه فلا يكون مبدأ ومدلولا اذ لا يكون حينئذ من العالم فيلزم التناقض (وقوله وقريب من هذا ما يقال) الاول طريقة الحدوث والثاني طريقة الامكان ووجه القرب ظاهر (قوله من غير افتقار الى ابطال التسلسل) ابطال التسلسل اقامة دليل يتنج بطلانه فالتمسك باحد ادلة بطلانه افتقار الى ابطاله فلا يرد ان الافتقار غير الاستلزام وفي قوله ابطال التسلسل دون بطلانه اشارة الى ما قلناه (قوله وليس كذلك) لا يخفى عليك ان ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة واما الانقطاع فبضم مقدمات اخرى وهي ان يقال ذلك الخارج لا بد وان يكون علة للبعض وذلك البعض طرف للسلسلة والا يلزم كون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا

بينهما الا في الالفاظ لان الشارح حمل كلام المتن على مسلك الامكان بناء على ان علة الحاجة هي الامكان في الصحيح لكن لا يخفى عليك ان اشارة الشارح فيما سبق الى اقوى المذاهب لا ينافي ذكر طريقة الحدوث ههنا تيمنا لكونها مسلك الخليل صلوات الله تعالى عليه وسلامه ومتمسك قداما اهل السنة مع انه لم يكتف بها وذكر الطريقة الاخرى (قوله افتقار الى ابطاله) اذ التمسك متفرع على الافتقار لاحالة (قوله الافتقار غير الاستلزام) اذ الاول يكون في الاول والثاني في الآخر (قوله اشارة الى ما قلنا الخ) اذ لو قال الى بطلان الخ لافاد ان البطلان واجب الحصول قبل اقامة الدليل او حين شروعهما فافهم هذه الدقيقة (قوله طرف) اي من جهة الفوق (قوله كون الواجب معلولا الخ) لكونه من

الممكنات ح (قوله فظهر ان امر الافتقار بالعكس) لا يقال هذا مناقض لما سبق لان التمسك في اثبات الواجب ليس الابدليل بطلان التس غايته لا بضم مقدمة فهو افتقار اليه لا ما نقول انه لا بضم مقدمة دليل برأسه على ثبوت الواجب وجزء من دليل بطلان التس والجزء بغير الكل وافتقار

الذي لا يخفى على احد (قوله مجموع المتوقفين) على صيغة الثانية كما اذا توقف كل من زيد وعمرو على علة فعلة مجموعهما لما لو جب خروجهما عنه انقطع التوقف عندها لعدم توقفها وانما فرض بين الشيئين لكفايته (قوله والمعلولات المجتمعة او المتعاقبة الخ) المجتمعة منها ما توجد كلاً منها علة على حدة او علة واحدة في زمان واحد والمتعاقبة ما توجد كلاً منها علة على حدة على سبيل التعاقب او علة واحدة بشروط متعاقبة (قوله لانهما مترتبة الخ) الظاهر انه يريد ابطال رأي الحكماء على الوجه الذي تقرر عندهم لكن الترتيب لا يكفي في بطلان التس على رأيهم بل له شرط آخر مفقود هنا وهو الاجتماع في الوجود في زمان واحد وما يقال من انه يجوز ان يكون مراده تحقيق تناهي النفوس بما تقرر عند المتكلمين لا الزام الحكماء بما هو مسلم عندهم ففهم ان ضبط الوجود كاف عندهم « فتأمل » فلا وجه لتحمل الترتيب الذي لا دخل له في غرضه اللهم الان يقال ذكر الترتيب المتضمن لضبط الوجود توطنه لما بعده من السؤال (قوله فيجري في مثل الحركات الخ) اي على رأي المتكلمين

فظهر ان امر الافتقار بالعكس واعلم انه يمكن ان يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور ايضا بان يقال مجموع المتوقفين يمكن فعلته اما نفسه او جزؤه وهما باطلان او خارج وهو علة لبعض فينقطع التوقف عنده فلا دور (قوله ومن مشهور الادلة برهان التطبيق) البرهان السابق يبطل التس في جانب العلل فقط وهي لا تكون الاجتمعة وهذا البرهان يعم جانبي العلل والمعلولات المجتمعة والمتعاقبة وبه يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة ايضا لانها مترتبة بحسب اضافتها الى ازمة حدوثها وما ذكره بعض الافاضل من انها قد يحدث جملة منها في زمان واخرى اقل او اكثر في آخر وقد يحدث آحادها في ازمة مترتبة فلا ينطبق بمجرد ترتيب اجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما يدفع تطبيق الفرد بالفرد وهو غير لازم بل يكفي انطباق الاجزاء المترتبة ولو متفاوتة اذ كل جملة توجد في زمان واحد متناهية لتناهي الابدان الحادثة فيه التي هي شرط حدوث النفس (قوله فيما دخل تحت الوجود) اي في الجملة ولو متعاقبة فيه فيجري في مثل الحركات الفلكية (قوله فانه ينقطع بانقطاع الوهم) فان الذهن لا يقدر على ملاحظة غير المتناهي تفصيلا لا مجتمعا ولا متعاقبا فينقطع في حدهما البتة واوسلم عدم الانقطاع فلا يضر ايضا لان كل ما دخل تحت الوجود الوهمي متعاقبا لا الى حد يكون متاهيا دائما ونظيره نعم الجنان هذا لكن بشكل بالنسبة الى علم الله الشامل فان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلية تحت علمه الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك

المتكلمين لا الزام الحكماء بما هو مسلم عندهم ففهم ان ضبط الوجود كاف عندهم « فتأمل » فلا وجه لتحمل الترتيب الذي لا دخل له في غرضه اللهم الان يقال ذكر الترتيب المتضمن لضبط الوجود توطنه لما بعده من السؤال (قوله فيجري في مثل الحركات الخ) اي على رأي المتكلمين

(قوله فتأمل) وجهه هو انه يجوز ان يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم او يقال ان الدخول تحت علمه تع لا يستلزم احد الوجودين الخارجى والذهنى ولا يتم امكان الانطباق بدون احدهما اذا الاجتماع فى الوجود شرط فتدبر فان هذا الاشكال لا مدفع له وراء هذا المقال (قوله وذلك لان معنى الخ) قيل ان اول كلامه يدل على ان النقص بالعدد ههنا اتعاهو بمراتبه الممكنة واما قوله ذلك لان معنى الخ جواب عن النقص بمراتبه الموجودة لكن نقض امثال هذا العوج فى الكتاب المحتمل وصوله الى اولى الالباب اقدم عجيب وتجاسر غريب اذ لا يخفى انه لا نقض

الا بالمراتب الممكنة التى دل عليها اول الكلام لكن باعتبار قيد اللاتناهى معها وجوابه مامر من انه ينقطع بانقطاع الوهم وقوله وذلك لانه فى الخ جمع للانقطاع مع اللاتناهى وازالة لتناقضهما هذا هو الحق فى هذا المقام (قوله يعنى ان صانع العالم الخ) وتوضيحه ان قوله الصانع هو الله يفيد وحدته الشخصية فالمراد بالوحدة هنا عدم شركة الغير فى صفات وجوب الوجود ولك ان تحمله على غير ذلك وهو ان قوله الصانع هو المسمى بلفظة الله لا يوجب الوحدة فلما وصف

فتأمل قوله فان الاولى اكثر من الثانية) لان القدرة خاصة بالممكنات والعلم عام يتعلق بالمتعدي ايضا (قوله وذلك لان معنى لاتناهى الاعداد) توضيحه ان التناهى وعدمه فرع الوجود واودهننا وليس الموجود من الاعداد والمعلومات والمقدورات الا قدر امتناها وما يقال انها غير متناهية معناه عدم الانتهاء الى حد لا مزيد عليه وخلاصة انه لو وجدت باسرها كانت غير متناهية (قوله يعنى ان صانع العالم الخ) فيه اشارة الى دفع توهم الاستدراك بناء على ان الله علم للجزئى الحقيقى وهو لا يكون الا واحدا وحاصل الدفع ان المراد الوحدة فى صفة وجوب الوجود لا فى الذات وهذا التوهم مع دفعه آت فى قوله تعالى قل هو الله احد فتأمل (قوله لو امكن الهان) اى صانعان قادران على الكمال بالفعل او بالقوة فلا يرد احتمال ان يكون احدا الواجبين صانعا قادرا والاخر بخلافه فقوله فى تقرير المدعى ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة محل تأمل الا ان يقال مراده الوجوب على وجه الصنع والقدرة التامة او يقال التعطل وكذا الايجاب نقصان فلا يكون الموجب واجبا لكن يرد على هذا ان الواجب موجب فى صفاته

المسند بالوحدة علم انه واحد فى فرد الصديق هو عليه اذ لا وجه لارادة الوحدة النوعية الظاهر ثبوتها لكل مفهوم فكان المؤدى ان الصانع واحد لان شأن محموله ان يصدق على ذات واحدة فلزم من ذلك ان مفهوم الواجب الوجود لا يصدق الا على ذات واحدة اذا لمعرف يساوى المعرفة (قوله قادران على الكمال الخ) الظاهر ان عدم القدرة التامة الكاملة العارضة عن شائبة التعطل واجباب غير الصفات المؤدى احدهما الى عدم الصنع الناشئ

من امكان العجز والآخر على عدم القدرة على الترك نقصان ظاهر مناف للوجوب وكذا عدم ايجاب الصفات المستلزم لجواز العراء عنها فلا يرد ما ذكر بحذافيره (قوله والفرق) قد عرفت وجه الفرق وتوضيحه ان جواز عدم القدرة على ترك الافعال وجواز عدم الاتصاف بالفعل مثلا في شأن الواجب تعالى سفسطة ظاهرة البطلان لان وجوب الوجود ان لم يكن نفس جمع

الكلمات لكنه لا شبهة في جمها (قوله النقض) وهو الاجالي ومحصوله هنا ان الدليل ليس بتام لتخلفه عن الدعوى في مادة تعلق الارادة باعدام الصفات على الفرض (قوله الحل) وهو النقض التفصيلي حاصله ههنا مع المقدمة القائلة اولا فيلزم عجز احدهما بناء على ان عدم الحصول لمكان الامتناع بالغير ليس بمعجز الخ (قوله لا يمكن في صورة النقض) لان تعلقه تعالى بنفس أية صفة كانت تعلقا ايجابيا سابقا ذاتيا على تعلق أية صفة كانت بشئ من متعلقاتها فافهم (قوله اذ لا تضاد بين الارادتين) اي لعدم اتحاد محلها فالمراد التضاد الاصطلاحي واما تخصيصه بالنفي من بين اقسام

والفرق بين ايجاب الصفة وايجاب غيرها مشكل وههنا بحثان الاول النقض بأنه لو فرض تعلق ارادته تعالى باعدام ما اوجبه ذاته تعالى من صفاته فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وانه محال اولا يحصل احدهما فيلزم العجز او تخلف المعلول عن علته التامة ههنا الثاني الحل وهو ان عدم القدرة بناء على الامتناع بالغير ليس بمعجز فالله تعالى لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة احدا لا ايهين وجود شئ مثلا يحيل عدمه والجواب اننا فرض التعلقين معا وهو لا يمكن في صورة النقض فلا يتم الحل ايضا اذ يكون كل من التعلقين بالممكن الصرف (قوله اذ لا تضاد بين الارادتين الخ) اي لا تدافع بين تعلقيهما بل التدافع بين المراديين ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحي لان الضدين يجوز ان يحصل في محلين فلا حاجة الى نفيه وايضا المانع من الاجتماع في محل لا ينحصر في التضاد فلا كفاية في نفيه (قوله اشارة الحدوث والامكان) اي دليهما اذ يلزمه الاحتياج وهو نقص يستحيل عليه تعالى بالايجاع القطعي ان قلت عدم حصول المراد ان كان عجزا يلزم ان يقول المعتزلة بمعجز الله تعالى لقولهم بأن طاعة الفاسق مرادة فلا تحصل قلت العجز يتخلف المراد عن المشئة القطعية التي يسمونها مشية قسروا الجاء وهم لا يقولون بالتخلف عنها واما المشية التفويضية فلا عجز في التخلف عنها مثل ان تقول له بدك

التقابل فلانه وان كان واضح الامتناع الا انه ليس كالاقسام الآخراذ مفقوده « اريد » هنا وحدة المحل فقط التي هي مفتודה مع زيادة (قوله عن المشية القطعية) فهو مبني هذا البرهان عند اهل الاعتزال دون قسمها الآخر واما عندنا فلامعنى للمشية والارادة سوى

ما على سبيل القطع (قوله اريد منك الى آخره) ان قلت انه لانزاع في صحة هذا القول عند الفريقين ثبت قسم آخر للارادة عند اهل السنة قلت لفظ اريد عندهم في مثل هذا المقام بمعنى ارجو فلا تعدد (قوله ابتداء الخ) اى في حال اول وجوده لكن الكلام في التكوين فلا حاجة الى هذا القيد اللهم الا ان يكون المراد به معنى الاستقلال كما يدل عليه التأخير قال المعنى ان بطلان تعدد المؤثرين لا يوجب انتفاء المصنوع لجواز استقلال الواحد في ايجاده هذا ويمكن ان يرد هذه الملازمة الى القطعية بان نعتبره هكذا

لو وجب صانعان في العالم لبطل التعدد بحكم امكان التمانع فلم يتحقق مصنوع بناء على ما في شرح المواقف من استواء النسبة بين كل مقدور وبينهما وانما لم يلتفت اليه الشارح لكونه خلاف الظاهر وخلاف المقصود وهو اثبات توحيد الواجب تعالى مطلقا اللهم الا ان يقال التأثير في العالم من الخواص اللازمة للواجب ومن ليس كذلك لا وجوب له (قوله فمضى قوله) محصولة تسليم الملازمة التي لا يتبادر الملازم المعتبر فيها من لفظ ما يمكن جعله تاليا لها

اريد منك كذا ولا اجبرك (قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع) لجواز ان يوجد هما ابتداء وهذا الجواب مبني على ان الظاهر المتبادر عدم النكاح بالفعل فعنى قوله على انه الخ يكن ان لا يبنى على الظاهر بل يفصل ويمنع الملازمة على تقدير وانتفاء اللازم على آخر فتدبر قل في شرح المقاصد ان اريد بالفساد عدم الكون فتقريره ان يقال لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض لان تكونهما اما مجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل بط اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة واما الثاني فلا متناع تواردا لعلتين المستقلتين واما الثالث فلانه ترجيح بلا مرجع ويرد عليه ان التريد اما على تقدير التمانع الفرضي فمح مرد منع الملازمة لان وجودهما لا يستلزم وقوع ذلك التقدير عقلا واما على الاطلاق فمح يمكن اختيار الاول وكال القدرة في نفسها لا ينافي تعلقها بحسب الارادة على وجه يكون للقدرة الاخرى مدخل في افعال العباد عند الاستاذ وكذا يمكن اختيار الثالث بان يريد احدهما الوجود بقدرة الآخر او يفوض بارادته تكوين الامور الى الآخر ولا استحالة فيه

وجعلها احدى شق التريد الذي شقه الآخر هو الملازمة المتبادر لازمها من لفظ تاليها بالامكان ترويحاً لما يتوهمه الخصم وتزيده حتى لا يعدد الالتفات الى جوابه رذيلة (قوله ويرد عليه الخ) اذ علم بقينا ان ليس المراد تعدد المؤثر بل على الاطلاق والالامتنع الشق الثالث كما لا يخفى (قوله على تقدير التمانع الفرضي) بان يعتبر التقدير هكذا لو تعدد الاله وتمانعا لم يتكونا الخ وقدر نفس التمانع لا امكانه اذا ما يلزمه هو عدم التعدد لعدم التكون كما سبق (قوله عقلا) اى استلزاما عقليا قيد به لان التعدد يوجب به مادة كالحاكمين لكن لا ضمير فيه

(قوله بأن يريد الخ) ارادة قطعية (قوله او يفرض) بلا ارادة قطعية (قوله فالحق ان الملازمة

قطعية) وتقريره هكذا
لوتعدد مؤثرهما المنحصر
طريق تأثيرهما في الاجتماع
والتوزيع لم يوجد هيتهما
المحسوسة الآن اما
الملازمة فليطالان كون
احدهما صانعا بحكم مكان
التامع فقوله عند عدم كون
احدهما صانعا اشارة الى
بيان الملازمة لكن لا يذهب
عليك ان هذا وان كان توجيها
حسنا مفيد القطعية الملازمة
الا ان الظاهر من الفساد
هو الخروج عن الهيئة التي
حصلت قبل وبالجملة
لا تجاوز عن مرتبة الاقتاع
الابتساحل (قوله المستلزم
للمحال) وهو عدم التعدد
واستحالته بالنظر الى كون
ما فرض من التعدد امرا
واقعا في نفس الامر (قوله
مع وجود العلة التامة) اي
في وقت تعلق ارادة احد
الواجبين ببقاء العالم مثلافاته
لانزاع في ان تعلق ارادة
الواجب علية التامة
والواجب الآخر لما جاز
منه بناء على تساويهما

والتحقيق في هذا المقام انه ان حل الآية الكريمة على نفي
تعدد الصانع مطلقا فهي حجة اقناعية لكن الظاهر من الآية
نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال الله
تعالى لو كان فيهما آلهة اذ ليس المراد التمكن فيهما فالحق
ان الملازمة قطعية اذا التوارد ببط فآثير هما اما على سبيل
الاجتماع او التوزيع فيلزم انعدام الكل او البعض عند
عدم كون احدهما صانعا لانه جزء علة او علة تامة فيفسد
العالم اي لا يوجد هذا المحسوس كلا او بعضا ويمكن
ان يوجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهو
ان يقال لوتعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن
الوجود والا لا يمكن التامع المستلزم للمحال لان امكان
التامع لازم لمجموع الامرين من التعدد وامكان شيء من
الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شيء من الاشياء
حتى لا يمكن التامع المستلزم للمح (قوله ومنع انتفاء اللازم
ان اريدا بالامكان) لو اريد باللازم عدم التكون بالامكان
مع وجود علة التامة لم الامر لكنه بعيد (قوله فلا يفيد
الا الدلالة الخ) فيلزم ان يكون كلا الانتقائين الماضيين
مقررين لكن تعلل الثاني بالاول بحسب الماضي والمقصود
بيان تحقق الانتفاء الاول بحسب جميع الازمنة بدليل تحقق
الانتفاء الثاني (قوله من غير دلالة على تعيين الزمان)
ولو سلم الدلالة على تعيين الماضي لم المقصود ايضا لان
الحادث لا يكون الها (قوله لكنه ليس بمستقيم للقطع
بتغاير المفهومين) قدماء المتكلمين يريدون بالترادف التساوي
وقال في البصرة الايمان والاسلام من قيل الاسماء
الترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما
مفهوما على حدة (قوله تصرعح بأن واجب الوجود
لذاته هو الله تعالى وصفاته) يرد على ظاهره ان كل

تساويها في المنع جاز فساد العالم في ذلك الوقت (قوله بحسب جميع الازمنة الخ) صفة

(قد يقال)

قد يقال الاستعمال الثاني ايضا لا يحقق الانتفاء الاستقبالي فلا دلالة على انقصود والجواب بانه

معلوم من عدم جواز حدوث الاله ليس بشئ ليسره في الاستعمال اللغوي ايضا كما سيذكره فلا حاجة للمدول (وقوله بامجد شئ الخ) ان قيل هم قيدوا الشئ بالغيرية كما يدل عليه توصيف الشارح بقوله اخراخ ولا غيرية بين الذات والصفات كما لا عينية قلنا المراد من قوله آخر هو نفي العينية فقط كما يدل عليه قول الشارح قبل نقلهم لكان جائز العدم في نفسه فافهم (قوله بكونه نفسها) لهم ان يريدوا بكونه نفسها عدم زيادته بحسب الخارج غير منفك بحال فلا يمكن هذا المعنى في بقاء الاعراض على ما لا يخفى (قوله لكن في دلالة الاحداث الخ) تهالكوا على هذا الانكار ونحن نقول لا خفاء في ان النمط البديع يعم السموات والبصرات فيدل على ان محدثهما متصف بادراك خصوصياتهما

صفة محتاجة الى موصوفها فكيف تكون واجبة لذاتها وسيجيء تأويله (قوله اذ لا نفي بالمحدث لا ما يتعلق بالخ) هذا يدل على ان وجود الصفة القديمة لا يتعلق بامجد شئ وهذه جهالة بنية وان قالوا كلا منا في القديم بالذات والصفة ليست كذلك لم يصح حكمهم بوجوب الصفات (قوله باقية بقاء هو نفس تلك الصفة) واما الاعراض فبقاؤها غيرها لا تفك كما كان عنها حال الحدوث لكن يرد ان البقاء مضاف الى الصفة فكيف يكون نفس المضاف اليه فان أرادوا بكونه نفسها عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجى على ما سيجيى في التكوين فلم لم يجوزوا النفسية بهذا المعنى في الاعراض حتى لا يلزم تجردها (قوله بان محدث العالم على هذا النمط) يعنى ان تصور الواجب بعنوان انه محدث لجميع ما سواه على النمط البديع والنظام المحكم يجعل الحكم بثبوت هذه الصفات بديها فلا يرد ما يقال يحتمل ان محدثه بالوسط المختار الصادر عنه بالايجاب وايجابيه بلا قصد لا يدل على العلم ولا غيره لان ذلك الوسط من جملة العالم فيكون حادثا فلا يصدر عنقديم بالايجاب ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يقتصر على بيان حدوث ماثب وجوده من الممكنات ثم ان اعتبار النمط البديع والنظام المحكم له مدخل في بديهية الحكم والاف يمكن ان يستدل بمحدث العالم على القدرة والاختيار وكل قادر عالم وحى وظاهر كلام الشارح يعم السمع والبصر لكن في دلالة الاحداث على وجه الاتقان عليهما تأمل (قوله وهذا مبنى على ان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده) وعلى ان هذا الزائد امر موجود في نفسه حتى يكون عرضيا وهو ممنوع ايضا (قوله كافي اوصاف البارئ تعالى) يعنى ان تفسير القيام بالتبعية

الواجب في احداثهما على ما هما عليه وهو السمع والبصر غاية انهما نوعان من العلم عند

الاشعري لجملة ادراك الاعيان علما وصفتان متباينتان له عند الجمهور فان قلت هل نقول بادرا! كته تعالى المحسوسات الثلث الاخر قلت لا بد لنا من ذلك لكن لا تسمية بالاسماء

المخصوصة لانباؤها عن الاتصالات ولذلك عدد الادراك صفة برأسها (قوله لقيام العرض الخ) رد عليه بان التبعية في التحيز ليست من اللوازم المساوية لقيام العرض تخلفها عنه في قيام نفس التحيز بالتحيز والالزم ان يكون للتحيز تحيز فيتسلسل وانت خير بان هذا الرد غلط محض وخطأ فاحش اذ لا شبهة في ان تحيز نفس الجسم عرض له تحيز تبني كسائر الاعراض ولا تحيز لذلك التحيز التبعية لا بالاصالة ولا بالتبع لكونه وصفا اعتباريا والا لزم قيام العرض بالعرض وهو بط عندهم كان تحيزات سائر الاعراض بتبعية الجسم اعتباريات فنشأ الغلط عدم الفرق بين التحيز بالعرض والتحيز الذي هو العرض (قوله لكن يعتبر في التجزى الخ) قيل هذا انما يعتبر

في التحيز غير مطرد في اوصاف الباري وقد يدفع بان التفسير لقيام العرض للمطلق القيام واوصافه تعالى ليست اعراضا ولذا حكموا ببقائها وعدم بقاء الاعراض (قوله وان انتفاء الاجسام) هذا رد اجالي لدليلهم وحاصله ان ما ذكره استدلال في مقابلة الضرورة لان احكامنا جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا وعدم بقاءها ليس بابعد عند العقل من عدم بقاء الاعراض فبقاؤها ضروري ايضا (قوله ارادوا به الماهية الممكنة) فيلزم ان يكون ممكنا وان يزيد وجوده على ماهيته ووجود الواجب عين ذاته عندهم (قوله وفيه نظر) للقطع بتغاير المفهومات وايضالا نتم ان الاذن بالشئ اذن برادفه ولازمه كيف لا وقد يكونان موهمين للنقص ولا شك في عدم صحة اطلاق مثل خالق كل شئ ويلزمه خالق القردة والخنزير مع عدم جواز اطلاق الالزم وقيل الطيب لا يطلق عليه تعالى مع انه يرادفه الشافي وليس بشئ لان الطيب هو العلم بالطب والشافي من يفيد الشفاء (قوله وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا) لكن يعتبر في التجزى كون ماله الانحلال مامنه التركيب بخلاف التبعض (قوله لان معنى قولنا ماهو من اي جنس هو) صرح به السكاكي وغيره وهذا المعنى هو الذي نفى عنه تعالى نعم لها معان اخر مثل السؤال عن الحقيقة او الوصف ولا يتعلق غرضنا بذلك لكن يرد ان يقال المعتبر في الماهية هو الجنس الاعوى لا المنطقي وهم يعدون البشر جنسا مثلا فيلزم التركيب (قوله والبعد عبارة عن امتداد) يعني ان البعد امتداد

في الانحلال والتجزى والتبعض مترادفان لكن الترادف بحسب اللغة لا ينافي له اعتبار الفرق في الاستعمال بل يؤيده عدم ذكر الانحلال (قوله لكن يرد ان يقال الخ) اجيب

بان الشارح حل الماشية على المعنى المراد منها عرفا وقوله لان معنى قولنا ما هو الخ ابداء للمناسبة بين معناها الاصل والعرفي ويمكن ان يقال بعد تسليم الاستعمال عرفا انه تأويل محض والا قرب

ان يصار الى ارادة الخاص من العام تجوزا ويحمل قوله لان معنى قولنا ما هو الخ على بيان عمومها ليصح الارادة المذكورة وانما لم يعمض على عمومها لان المتكلمين على ان له حقيقة نوعية بسيطة (قوله نوعان عند الخ) فيه ان القائلين بالبعد القائم بنفسه وهم افلاطون ومن تبعه فرقان احدهما قالوا يجوز ان خلوه عن الاجسام والاخرى بامتساعه اللهم الا ان يقال ذكر ما عند الفرقة الاولى لا ينافي الغير فافهم قوله واما عند اصحاب السطح وهم اصحاب ارسطاطاليس كابن سينا والفارابي (قوله في جميع المذاهب) اي الثلاثة وهي القول بكونه سطحيا او بعدا موجودا او موهوما (قوله علو بالنسبة الخ) وكل منهما جهة اضافية واما الحقيقية فالسفل منها هو المركز والعلو هو محذب المحدد ودليل

له نوعان عند القائل بوجود الخلاء واما عند اصحاب السطح فله النوع الاول فقط وهذا التعريف للبعد الموجود ويعلم منه البعد الموهوم بالمقايسة (قوله فيلزم قدم الحيز) هذا مبنى على وجود الحيز وهو خلاف مذهب المتكلمين (قوله فيكون محلا للحوادث) لان الحصول في الحيز من الاكوان والاكوان من الموجودات العينية عند المتكلمين (قوله اما ان يساوى الحيز او ينقص او يزيد) هذا الترديد لاظهار البطلان على جميع التقادير والا فلا يتصور زيادة الشئ على حيزه ونقصانه عنه في جميع المذاهب ثم ان هذا الدليل مبنى على تناهى الابداد والا لجاز ان يساوى الحيز الغير المتناهي نعم يلزم التجزى ح لكن الكلام في لزوم التناهي (قوله باعتبار عروض الاضافة الى شئ) فان الدار المبنية بين الدارين علو بالنسبة الى ما تحتها وسفل بالنسبة الى ما فوقها (قوله اما ان يتصف بصفات الكمال الخ) وجه ضعفه ان صفات الكمال هي العلم والقدرة واخواتهما ولا يلزم من تعدد موصوفاتها تعدد الواجب ويرد عليه ان من جملة صفات الكمال الوجوب والقدم وايضا صفات الكمال هي العلم التام والقدرة التامة ونحوهما وهي لا توجد الا في الواجب (قوله واحج المخالف بالنصوص الظاهرة) مثل قوله تعالى « تعرج الملائكة والروح اليه » وقوله عليه السلام ان الله تعالى خلق آدم على صورته وقوله تعالى « يدالله فوق ايديهم » (قوله اويأول بتأويلات صحيحة) بان يقال المراد بالعروج العروج الى موضع

عدم التحيز دليل عدم كونه تعالى فيهما (قوله ولا يلزم من تعدد الخ) كما اننا نتصف بهما (قوله يتقرب اليه بالطاعة) اي فيه ومجرورا الى راجع الى الله (قوله ومعنى الصورة) فيه انه

لا يتأتى هذا التأويل في قوله عليه السلام في وصية بعض أصحابه في الغزو وإذا ذهبت فاحسن الذبيحة وإذا قتلت فأحسن القتلة واجتنب الوجه فإن الله تعالى خلق آدم على صورته كما لا يخفى ويخطر بباله أن يكون المراد بالصورة الجمال فالمعنى أن الله تعالى جعل آدم مظهر الآثار جاته المعنوية كما خلقه على صفته فتجسيم الوجه في الحفظ لانه ليس بمثابة سائر الاعضاء في ذلك

وهذا تأويل حسن لكن لم أظفر به كلام القوم (قوله وقد صرح اى في موضع آخر (قوله والتوفيق ما سيجى) من ان المراد المساواة من جميع وجوه مابه المماثلة فهنا لا مجال لا دعاء أن بين الوجودين مساواة من جميع الوجوه فمن حل قول صاحب البداية بوجه من الوجوه على نفي دليل المماثلة فقد انحرف عن الاستقامة بأدنى وهم (قوله غير قابل الخ) ويمكن الجواب بان الامور لا يخ عن وجوب وامكان وامتاع او تتعلق بكل منها واقع الا عند العجز من قبل العالم والله منزله عنه فان قلت يجوز ان ينشأ امتناع التعلق

يتقرب اليه بالطاعة ومعنى الصورة الصفة من العلم والقدرة وغيرهما ومعنى اليد القدرة (قوله وقد صرح بان المماثلة آه) يرد ان هذا التصريح يناقض قوله فلا يماثل علمه علم الخلق بوجه من الوجوه اذ يفهم منه ان الاشتراك في بعض الوجوه كاف في المماثلة والتوفيق ما سيجى (قوله نقص واقتدار الى مخصص) يرد عليه انه يجوز ان يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم كالمتمتع بالنسبة الى القدرة (قوله لا يعلم الجزئيات) اى من حيث هي جزئيات بل يعلمها من حيث هي كلياتها كعلم المنجم بان في ساعة كذا خسوف فاما وهذا العلم يستمر قبل الوقوع وبعده (قوله ولا يقدر على اكثر من واحد) لا يقال مذهب الفلاسفة هو الايجاب والقدرة ينافية لانا نقول منا في الايجاب هو القدرة بمعنى صحة الفعل والترك واما القدرة بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فتفق عليها بين الفريقين الا ان الفلاسفة يجعلون مشية الفعل لازمة (قوله يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب) هذا انما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها (قوله وان صدق المشتق على الشئ يقتضى الخ) ان اراد اقتضاء ثبوت المأخذ في نفسه بحسب الخارج فتقوض بمثل الواجب والموجود وان اراد اقتضاء ثبوت ما وصفه بمعنى اتصافه به

من الخصوص قلنا لا خصوص للمعدومات قبل تعلق علم الله فافهم (قوله يعلمها من حيث هي كلياتها الخ) الضمائر الثلاثة للجزئيات لا يقال فاضافة الكليات الى الجزئيات لا يخ عن لبسة لا ما نقول لو قيل من حيث هي كليات تصح بلانزع وجواز اضافة لفظ الكلى الى جزئياته واضح فافهم (قوله مشية الفعل لازمة الخ) فيؤول قولهم الى الايجاب مع الشعور بموجبه لا كايجاب النار للاحراق (قوله ولا يدل عليها الخ)

بناء على ان القول بان مبادئ تلك الصفات حقيقة في حقنا ففي الواجب بطريق الاولى لئلا
 فلا يتم بذلك غرضهم وقد فرغوا عليه الازلية بناء على
 امتناع قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالى (قوله انه
 عالم لا علم له) فان قلت لعل مرادهم انه عالم لا علم له صفة
 حقيقية قلت يا بابه قولهم بأن له عالمة لانها ليست صفة
 حقيقية ايضا وكذا قولهم عالم بالذات وعلمه عين ذاته
 وعالمة زائدة (قوله ودل صدور الافعال المتقنة على
 وجود علمه) فيه تأمل بل المدلول هو اضافة التمييز
 والانكشاف التي يسميها المعتزلة عالمة وقد قال صاحب
 المواقف لا ثبت في غير الاضافة (قوله ويلزمكم كون
 العلم قدرة لهم ان يقولوا اتحاد المفهومين هو الملح وليس
 بلازم واتحاد الذاتين هو اللازم وليس ببح (قوله
 وكون الواجب غير قائم بذاته) لهم ان يقولوا حقيقة
 العلم في شانه تعالى قائم بذاته تعالى لانه عين ذاته (قوله
 اشار الى الجواب بقوله) ان عالم يقل أجاب بقوله لان
 الجواب التام نفى المغايرة بين الذات والصفات وبين
 الصفات بعضها مع بعض وانص قد اقتصر على
 الاول لكن أشار الى ان التعدد فرع التغاير وبه يعلم
 الجواب بالنسبة الى الصفات ايضا اذ ليست متغايرة ولان
 الغرض الاصل ههنا بيان حكم الصفات ولذلك ذكر
 قوله لاهو والا فلا مدخله في الجواب (قوله فلا يلزم
 قدم الغير ولا تكثر القدماء) ولك ان تحمل كلام المص
 على انه لا يلزم قدم الغير فلا محذور لان المحذور تعدد
 القدماء المتغايرة لا مطلق التعدد فلا يرد السؤال قطعا
 وانما جل الشارح على ما ذكره لشهرته فيما بين القوم
 (قوله لكن لزمهم ذلك) قيل عليه الازم غير الالتزام
 ولا كفر الا بالالتزام وجوابه ان لزوم الكفر المعلوم كفر
 ايضا ولذا قل في المواقف من يلزمه الكفر ولا يعلم به فليس
 بكافرو ولا شك ان لزوم الذاتية للانتقال من اجلى البدييات

يكون انقص من ان يدفع بان
 كون الذات مبدءا من غير
 احتياج الى صفة وجودية
 هو الاكمل لاحالة (قوله
 فلا يتم بذلك غرضهم) لان
 الثبوت بمعنى الاتصاف
 لا يوجب وجود الصفة
 البتة (قوله يا بابه الخ) لا غبار
 في وجه الابهاء المذكور ثانيا
 واما المذكور اولا ففيه
 انه يجوز ان يكون تخصيص
 السلب لتبادر الوصفية
 الحقيقية في العلم والتبادر
 في العالمة هو الاضافة
 فلا سلب (قوله وليس
 بلازم فيه ان في مغايرة
 مفهوم المأخذين المتساويين
 المحمول احدهما على
 الآخر مواطأة تأملا
 كما لا يخفى (قوله بيان حكم
 الصفات الخ) فالجواب
 ضمنى (قوله لان المحذور
 الخ الا ان اعتبار طي
 امور ثلاثة تحمل ظ كما لا يخفى
 (قوله من اجلى البدييات)
 فثبت علمهم بذلك لكن
 قد يقال لانهم بداهته فضلا عن
 عن كونه اجلاها والا فلا استدلال

على امتناع انتقال الاعراض يكون لغوا والتوجيه بأنه تنبيه ينافي الجلاء (قوله على ان قوله تع)
حاصله انه وان لم نجد في كلامهم التصريح بالقدماء المتخيرة الا ان قوله تع شهد بذلك فظهر أنهم

على ان قوله تعالى . وما من اله الا اله واحد . بعد
قوله تعالى * لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة * شاهد
صدق على انهم كانوا يقولون بآلهة وذوات ثلاثة وايضا
ترتب الحكم على المشتق يدل على عليه المأخذ فان انحصر
اللة في الالتزام تعين ذلك منهم وعجالة الشارح
انما تشير الى الاول (قوله هي الوجود والحياة والعلم)
من غاية جهلهم جعلوا الذات الواحدة نفس ثلاث
صفات وقالوا انه تعالى جوهر واحد له ثلاثة اقانيم وارادوا
بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وقد يوجه بأنه
ميل منهم الى ان الصفات نفس الذات لكن لا يلائم قوله
القدماء الثلاثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فأربعة
والافواحد (قوله لا قطع بأن مراتب الاعداد من الواحد الى
العدد هو الكم المنفصل والانفصال في لواحد فلا يكون
عددا ولذا فسروه بما هو نصف مجموع حاشيته ومنهم
من قال العدد ما يقع في العد فيكون اعم من الكم المنفصل
فكلام الشارح مبني على هذا المذهب او على التغليب
(قوله مع ان البعض جزء من البعض) يرد عليه انهم
اتفقوا على ان كلام من المراتب لا يتألف الا من وحدات
مبلغها تلك المرتبة فأجزاء العشرة عشر وحدات
لاخستان ولا ستة واربعة الى غير ذلك من الاحتمالات
(قوله فالاولى ان يقال) وقد يجاب ايضا بأن القديم
هو الازلي القائم بنفسه ولو سلم فكفر تعدد القدماء بالذات
لا المطلقة ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين (قوله
واما في نفسها فهي ممكنة) قد سبق ما فيه من انه يخالف
ما اشتهر بينهم من ان كل ممكن محدث اي مسبوق بالعدم

يقولون بها ويلتزمون ما لزمه
من الكفر (قوله وايضا
ترتب الحكم) الحكم الكفر
والمشتق هو قوله تع قالوا وهذا
بيان لكفرهم مع قطع النظر
عن اللزوم او الالتزام وحاصله
ان الآية الكريمة دلت على
ان سبب كفرهم هو قولهم
المذكور اما بمجرد او بعلمهم
بنزومه منه او بالالتزام فافهم
(قوله في الالتزام تعين)
وبالجملة انما استدل بوجود المعلوم
على وجود العلة فان انحصر
اللة في الالتزام تعين ان قولهم
قول على وجه الالتزام
والافلايح من ان يكون مجرد
العلم باللزوم فتعين ذلك او غير
ذلك ان أمكن فكذلك فافهم
(قوله حاشيته) اي طرفه
الاعلى والاسفل فان
الاثنين مثلا طرفه الاسفل
واحد وطرفه الاعلى ثلاثة
فالمجموع اربعة ونصف
اثنان وكذا الحال في سائر
الاعداد فافهم (قوله اتفقوا)

اذ لا رجحان لعد بعض ما تحت العشرة من الاعداد مثلاً جزءاً دون بعض وعد الكل « قوله »
فاسد لزيادته علمها بخلاف الوحدات فانها لا يتوقف على الاعداد وهو يكتفي مرجحاً (قوله لا يوافق

مذهب المتكلمين) اذهم قائلون بقدّم الصفات ولا يقولون بالقديم بالذات فكلا جانبي الجواب بط (قوله والكرامية) قال في شرح المواقف قيل هو بكسر الكاف وتخفيف الراء (قوله فلا نقض

الخ) قد يقال المشهور انه لانقض في التعريفات بالمحتملات نص عليه المولى خواجّه زاده في حواشي شرح المواقف اللهم الا ان يقال مرادهم تعميم التعريف للأفرادهم المفروضة ايضا (قوله على ان الاستلزام الخ) اي الاستلزام الذي اعتبره بين عدمي الكل والجزء بان يكون الاول ملزوما والثاني لازما بط لجواز وجود الجزء بدون الكل فليس المراد نفي الاستلزام من اي جانب كان يدل على ما قلنا عدم تعرضه لنفي الاستلزام بين الوجودين لان الوجود الذي عده ملزوما ملزوم في الواقع فالمقصود بهذه العبارة تقوية نفي الاتحاد بنفي الاستلزام على ما لا يخفى (قوله اذ يجوز ان ينفك الصانع) قيل انما ينسب الانفكاك الى احد الجانبين اذا كان موجب الانفكاك حالة عارضة ففي الغيرين

(قوله والكرامية الى نفي قدمها) يرد عليه انهم قالوا بقدّم المشية والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم فالتفريع المذكور غير ظ (قوله قد فسروا الغيرية بكون الوجودين الخ) قالوا يقال في العرف واللغة ما في الدار غير زيد مع انه زويد وقدرة واجيب بان المراد بالغيرهنا فرد آخر من نوعه والالزم ان يغايره ثوبه (قوله اي يمكن الانفكاك بينهما) سواء كان بحسب الوجود او بحسب الحيز فلانقض بالجسمين القديعين كذا قيل لكن يرد الالهان افروضان نقضا فليتأمل (قوله والعدم على الازلي الخ) لما كان عدم الانفكاك بحسب الحيز ظاهرا لم يتعرض له والافجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف كما عرفت (قوله فقدمها عدمه ووجودها وجوده) هذا تعبير عن الاستلزام بطريق المباعدة واذ تخلف الوجودين والعدمين ظ على ان الاستلزام بين عدمين بط كما سنذكره (قوله بخلاف الصفة المحدثّة) فافهم قالوا بمغايرة الصفات المحدثّة للذات وبهذا يظهر عدم صحة استدلالهم السابق لان زيدا قد اتصف في الدار بالصفات المحدثّة (قوله انتقض بالعالم مع الصانع) قد عرفت ان المراد بالانفكاك ما يعم الانفكاك في الوجود وفي الحيز فلا نقض بالعالم مع الصانع اذ يجوز ان ينفك الصانع في الوجود والعالم في الحيز لاستحالة تحيز الصانع نعم يرد الاشكال على من قال الغير ان ما يمكن انفكاكهما في عدم اوحيز فان قلت لعلهم أرادوا بجواز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما قائما بالآخر او بمحله ولا متقومابه والعالم

الموجودين لا يوصف بالانفكاك الا ما طرأ عليه عدم والا فلا حاجة الى اعتبار الحيز في الانفكاك من الجانبين لان الصانع ينفك عن العالم في الوجود والعالم ينفك عنه في عدم يدل عليه تخصيصهم

الانفكاك في الحيز بالعالم بناء على ان المنشأ انفراده بحيزه ونحن نقول ما صور به هذا القائل
امر استحساني غير واجب الاعتبار والافلامعنى لنفى التغير بين الوجود القديم الغير المتحيز
والمعدوم القديم الباقي على عدمه فافهم (قوله غير قائم) اى لا بالصانع ولا بمحله لعدمه قوله
الاعراض اللازمة (كقوة الضحك بالنسبة الى الانسان) قوله بلا مانع اصلا) فيه انه

غير قائم ولا متقوم به ويجوز ان لا يقوم العرض بالمحل بان
ينعدم مع بقاء محله قلت مثله مما لا يلتفت اليه في التعريفات
والا يمكن تسميم كل تعريف بالاخص وتخصيص
كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة وفيه من الفساد
ما لا يخفى على انه يرد عليه الشخص فانه على تقدير
وجوده غير محله وكذا الاعراض اللازمة (قوله وكذا
بين الذات والصفة) يرد عليه انهم صرحوا بان الكلام
في الصفات اللازمة بل القديمة ولا توجد الذات بدونها
وسرادهم جواز انفكاك احدهما عن الآخر بلا مانع
اصلا فلا يكفي مجرد الامكان الذاتي (قوله مع انه لا يستقيم
في العرض مع المحل) اى في العرض الجزئى مع المحل الجزئى
لان الكلين ليسا بموجودين في الخارج فلا يكونا غيرين
وعدم تصور هذا العرض بدون هذا المحل ظ (قوله وكالعلامة
مع المعلول) ويظهر خلل قوله والعالم قد يتصور موجودا
آه اذالتصور مع اضافة المعلولية بط وبدونها غير مفيد
(قوله والتغير بحسب المفهوم ليفيد) يرد عليه ان مجرد
التغير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة بل لابد من عدم
اشتغال الموضوع على المحمول للقطع به دم افادة قولنا
الحيوان الناطق ناطق كاسبق في اول الكتاب (قوله
وان يكون العشرة بدون) قد وقع في عامة النسخ
ان المصدرية بدل ان النافية وانه تصحيف فصل اذ لا يمكن عطفه

تخصيص للتعريف بالاعم
وهو غير مرضى على ما صر
(قوله ليسا بموجودين
في الخارج) اى لا يتصور
وجودهما فيه مع كليتهما
فلا يرد انهم تعرضوا
لاخراج الجسمين القديمين
مع انهما ليسا بموجودين
في الخارج فافهم (قوله
ظاهر الخ) وهو ان محله
مدخلا في هذيتيه (قوله
خال) قد يقال لا خلل فيه
اذا المراد تصوره بدون
اضافة المعلولية لكن فيه
انه يلزم ان يكون الغيرية
بمجرد الاعتبار اذ لو اعتبر
اضافة ما بين الشئين كانا
لاغيرين ولو لم يعتبر
لم يكونا كذلك على ان قول
الشارح فيما بعد والحاصل
ان وصف الاضافة معتبرة
بعمه كما لا يخفى (قوله

غير كاف) يعنى ان الاحسن ذكره ايضا على ان السياق يدل على « على »
انه كاف وفي بعض النسخ لم يرد بدل يردفح كان الظ منه افادة زائدة لاردا على الشارح
كاظن (قوله تصحيف فصل الخ) اى تغيير بفصل الحرفين ويمكن ان يقال

قد يحى ان بالكسر نافية فلا تصحيف (قوله على ما سبق الخ) قيل على خبر صار بتقدير المضاف اى ذان يكون الخ والانتقاض باللازم هو انه او عول على هذه النسخة لكان التعريف

المستنبط منه للغير غير جامع وقوله ايضا مصروف الى التحمل (قوله وتعلقات حادثة متناهية بالفعل الخ) وغير متناهية بالقوة (قوله يمكن الوجود من الفاعل) وهو غير الامكان الذاتى (قوله للتنبيه على الترادف او على صحة الاطلاق) قيل الفصل بينهما بالحياة دليل المباشرة واقول هذا على الشارح وعلى تقدير صحة تفسيره لا وجه لذكرها سوى التنبيهين المذكورين على ان التنبيه على صحة الاطلاق لا يتوقف على الترادف بل يكفيه عدها من الصفات الذاتية فعده بعيدا من العجائب فان قلت ففي غيرها من الصفات اشتراك في هذا المعنى فواجه التخصيص قلت هو كونه علة لذكرهنا دون هناك (قوله عند الاشاعرة) اى الجمهور منهم

على ما سبق لا يتمحل تقدير وينقض ايضا باللازم فانه غير عند المعتزلة (قوله ولا يخفى ما فيه) لان كون الشئ من الشئ وعدم تحققه بدونه لا يقتضى النسخة وبالجملة مغايرة الشئ لاشئ لا يقتضى مغايرته لكل جزء من اجزائه (قوله ينكشف المعلومات عند تعلقها بها) سواء كان قديما او حادثا فان العالم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الاوليات والمتجددات باعتبار انها ستجدد وتعلقات حادثة متناهية بالفعل بالنسبة الى المتجددات باعتبار وجودها الآن او قبل (قوله تؤثر في المقدورات بحملها يمكن الوجود من الفاعل) واما الوجود بالفعل فهو اثر التكوين عند القائلين به فتح تعلقات القدرة كلها اقدرة واما الدافون للتكوين فتعلقاتها قديمة عند بعضهم بمعنى انها تعلق في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال وحادثة عند الآخرين (قوله هي بمعنى القدرة) فذكرها للتنبيه على الترادف او على صحة الاطلاق على الله القوى العزيز (قوله والسمع والبصر) هما صفتان غير العلم عند الاشاعرة وأولهما غيرهم بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجه يكون سببا لانكشاف الثام وان كان له تعلق آخر وانكشاف آخر قبل حدوث المسموعات والمبصرات فالعلم نوعان من التعلق فلا يرد ان يقال العلم بالمسموعات حاصل قبل وجود المسموع بخلاف السمع فلا يتحدان ومن تمسك به يلزمه ان يقول بالشم والذوق واللمس ايضا فلا ينحصر الصفات في السبع

فلا منافاة بينهما في دخول بعض الاشاعرة في المؤولين كما ظن (قوله ومن تمسك به) اى بهذا الدليل الدال على مغايرتهما للعلم (قوله يلزمه القول بسائر الحواس الخ)

لجريانه فيها بلافرق بين حاسة وحاسة (قوله تحدث لها) لا يقال لامقايسة في اتصاف الصفات بتعلقاتها الحادثة فيلزم كونها محل الحوادث لاناقول لاهلية حقيقة عند كون الحال اعتباريا فافهم (قوله وبه يندفع قول الحكماء) وجه الاندفاع هو ان العلم بالوقوع فعليا كان او انفعاليا لا يخ عن القسمين وكل منهما لا يصح تخصيصا فلتن قيل ان العلم بالشيء باعتبار ما يستجدد يصح تخصيصا وهو غير تابع للوقوع قلنا المراد متبوعية

(قوله تحدث لها تعلقات) حدوث التعلق في القدرة على مذهب من لا يقول بالتكوين كما مر آنفا (قوله توجب تخصيص احد المقدورين عند تعلقها به) واعترض عليه بأنه ان تساوى نسبة الارادة الى التعلقين يحتاج الى تخصيص آخر فيتسلسل والا يلزم الايجاب لا يقال الارادة صفة من شأنها صحة الفعل والترك فيصح التخصيص مع استواء النسبة لاناقول الكلام في وجود تلك الصفة لاستلزامه الترجيح بلا مرجح (قوله وكون تعلق العلم تابعا للوقوع) تحقيقه ان العلم التصورى عام للوقوع وغيره فلا يكون مرجحا والعلم التصديقي بالوقوع فرع الوقوع والوقوع فرع الازادة المخصصة وبه يندفع قول الحكماء التابع هو العلم الانفعالي لا الفعلي نعم يرد ان يقال يجوز ان يكون المرجح في افعاله تعالى هو العلم بالمصلحة وليس ذلك فرع وقوع الفعل ولا غلط الا ببيان وجود فعل يساوى طرقيه في المصلحة من كل وجه (قوله انه ليس بمكره ولا ساء) فان قلت يلزم منه كون الجماد مريدا قلت هذا تفسير ارادة الواجب لاجمع الارادة نعم يرد عليه ان هذا المعنى

تقرر الوقوع فافهم (قوله هو العلم الانفعالي) هو على زعمهم ما لا يترتب عليه صدور المعلوم عن اتصف به والفعل خلافة (قوله هو العلم بالمصلحة) اى التصديق بها قيل الاصحاب قد جزموا القول بان العلم بها لا يكون داعيا الى الفعل ما لم يحصل الحالة المسماة بالارادة كما انا نتصور كثيرا من الافعال ونعلم فيه مصلحة ولا تفعله لكسل ونحوه على انه لا موجود الا ويمكن تصوره على وجه احسن منه فوقوعه على ما هو عليه تخصيص بلا غرض وانت خير بان عدم كفاية العلم بالحدث

الضعيف موصوفه في صدور الافعال ينافي كفاية العلم القديم القوى موصوفه وامكان «لا» تصور كل موجود على وجه احسن مما هو عليه لا يوجب ان المصلحة في الوجه الاحسن لجواز كون المصلحة فيما هو عليه وهذا يكفي تخصيصا والحق انه لا غلط الا ببيان تساوى طرفي فعل ما كما اشار اليه رح (قوله هذا تفسير ارادة الواجب) قيل فيه تأمل اذا المراد انه لو صح اطلاق المرید عليه تع بمجرد ذلك لصح اطلاقه على الجماد وانت خير

بان ظاهر قول السائل يلزم الخ لا يساعد هذا المقصود ولو سلم فليس المراد مجرد سلب الاكراه والسهو بل سلبها عن الله تعالى كما يرشد اليه العبارة والافتقار الى الارادة على الشعور مما لا يخفى فيه (قوله يصلح مخصصا) فيه ان الافعال اذا كانت الاصابة فيها اضدادها سهوا فهذا يكفي مخصصا الا ان يقال يجوز قيام فعل مقام فعل آخر (قوله للعلم المطلق الخ) قيل عليه المخبر بوقوع نسبة ما مع علمه بارتقاعها مثلا يجدي

لا يصلح مخصصا لاحد الطرفين وهو ظ وان اريد ان الفعل يصدر عن الذات على هذا الوجه وهو معنى الارادة فهو قول بالاجاب (قوله ولو شاء لوقع) الملازمة غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التجهيز (قوله اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلم) قيل عليه هذا انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما خبر به بالضرورة على انه لا يتم في شأنه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد واعلم ان هذا المقام مجاز للفهم والذي يخطر بالبال هو ان يقال المعنى الذي نجده في انفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن معنى واحد والانكار مكابرة ولا شك ان مدلولات هذه الالفاظ متغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ ثم ان الشاك في وقوع النسبة يتصور الاطراف والنسبة البتة ولا يجد ذلك المعنى عند عدم قصد الاخبار ثم انه قد يقصده فيجد ذلك المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيئا من العلوم فتدبر والله الموفق (قوله كن امر عبده) فانه امره ويريد ان لا يفعل ليظهر عذره عند من يلومه بضربه واعترض عليه بانه لا طلب في هذه الصورة كالا ارادة فالوجود صيغة الامر لاحقيقته والحق ان الامر

نفسه معنى ايجابيا ليس يقينا ولا ظنا ولا شكافا لقوم مغايرته للعلم اليقيني دون سائر اقسام العلوم غفول عن قول الشارح ويعلم خلافه ولا يخفى عليك انه لا ثبت بمجرد كونه مغايرا للثلاثة مغايرته للتصور ولا يلزم من قوله بل يعلم خلافه ان يكون عدم العلم وعلم الخلاف في مادة واحدة على ان طي ذكر الظن والشك لا يوجب القول باحتمال الاتحاد اذا ما اراده رج من الحصر بانما هو الاضافي المقصود منه عدم الدلالة على مغايرته للتصور كما يفهم من تعليقه فالاجترار عليه المؤذن بالتمعيب عجيب وغريب (قوله وقياس الغائب) يعني انه يجوز ان لا يكون الكلام النفسى الذى

يستدل على ثبوته له تعالى كالثابت لنا فلا يلزم من مغايرة كلامنا لعلنا مغايرة كلامه لعلنا فسقط ما قيل من انه لا يرذل ان ما ذكره تصوير للكلام النفسى خلفاء فيه وليس يبرهان على ثبوته فافهم (قوله محار الافهام) من حار محار حيرة (قوله فليس ذلك عين مدلول اللفظ الخ) قيل هو من كلام القوم بمراحل لكن عدم كونه عين المدلول الظاهرى كما هو المراد والمبتادر

من كلامه لا يستلزم ان لا يكون مدلوله اصلا على ان قوله تعبيرات عن معنى واحد يرشدك الى انه مدلول ايضا فلا عدول عن رأى القوم الا عند العاجز عن جودة الفهم (قوله تعبير عن الحالة الخ) والتفصيل هو انه اذا قصد من يصدد الامر التعبير بصغيته وجد في نفسه حالة هي موجودة في الخارج عندهم كالعلم مغايرة له لما سبق مسماة بكلام نفسى سواء انضم اليها ارادة المأمور به أو لا الا يرى ان الله تعالى امر الكفرة المكلفين بالايان مع انه لا يريد منهم فلو قلنا انه ليس بامر حقيقة لزم لنا ان نقول بان عدم امثالهم ليس عصيانا حقيقيا يترتب عليه استحقاق العذاب فمن لم يفهم مآل مقالة المتخصص

تعبير عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة (قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام) اى التى ثبتت مغايرتها للعلم والارادة فيما سبق لانه يدل على الثبوت والمغايرة معا (قوله الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء) قال فى التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود البارى تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بذبوة النبى عليه السلام بدلالة معجزاته ولو توقف شئ من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور وبين كلاميه تدافع لا بد فى التوفيق من التمثل تأمل (قوله من غير قيام مأخذ الاشتقاق) وهو التكلم وقيامه يستلزم قيام الكلام وهو المطلوب والمعتزلة يقولون بقيام المأخذ فيأولونه بايجاد الكلام وهو عدول عن الظاهر واللغة (قوله ومع ذلك فهو قديم) هذا قول الحنابلة واما الكرامية فقاتلون بحديثه (قوله وذلك فيما لا يزال) هذا مذهب بعض الاشاعرة

أتى بالمجايب التى لا يتفوه بها عاقل (قوله مغايرتها) للعلم اى على زعم الشارح وان ورد عليه وارد فافهم ولا تنحرف عن المقصد بأدنى وهم (قوله لا بد فى التوفيق) اللفظ ان يقال فى دفع التدافع ان الشرع المذكور فى التلويح هو الاسلام المتوقف بثبوته على المعجزة التى هى الالفاظ القرآنية المنظومة على وجه البلاغة البالغة الى الذروة ولا شبهة فى جواز اطلاق الكلام عليها والموقوف على الشرح المذكور ههنا هو الكلام

النفسى فان قيل التوقف على الالفاظ توقف على النفسى لانها قاله «والجواب» قلنا عدم قول المعتزلة به مع قولهم باعجازها يدل على عدم الاستلزام عقلا فافهم (قوله من التمثل) بناء على ان النظم فى سلك الصفات يدل ظاهرا على ان المراد منه ما هو الصفة التى هى النفسى تكن فيه احتمال دفع آخر وهو ان يكون المراد بما فى التلويح من الشرع مجموع الشرعيات فلا دور فى توقف الطائفة على الطائفة باعتبار توقف الاجزاء على الاجزاء فافهم (قوله هذا قول الحنابلة) وبالجملة ان فى كلام الشارح لقاونشرا غير مرتب وهو ما عطف احدهما على الآخر من الطائفتين القائلتين وكون الكلام عرضا وما عطف عليه من العرضية مع القدم والاول للثانى والثانى للاول فافهم

فانه نفيس (قوله صفة شخصية) اى واحدة بالشخص والتكررات اعتبارية (قوله لانه كلام مخصوص) اى مقيد بوصف كل (قوله ولو سلم فجعل البعض الخ) قيل فى امكان ارجاع كل الى

كل باعتبار نوع الاستلزام
بمد لا يخفى لكن لا يخفى عليك
ان لا بعد فى استلزام الكل الجزء
على ما قرر الشارح فيتمد الكل
بالجزء على الفرض فمد ارجاع
بعض دون بعض بعيدا
ليس الامن محض التعصب
او عدم التفتن لقوله ولو
سلم فافهم (قوله فى كونها
سفها) قيل لاسفه اذا فرض
ان الصادق قد اخبره
بولادة ولده ونحن نقول
موجب السفه استعمال
صفة الخطاب بلا مخاطب
سواء تحقق وجوده بعد
اولا والكلام عليه مكابرة
لا يخفى (قوله تنبيه على الترادف)
فيه ان القرآن خاص بالفرقان
وكلام الله يعمه وسائر
الكتب المنزلة فلا ترادف
الله الا ان يقال ان القرآن
النفسى عام ايضا الا ان دون
ثبوت خراط القتاد (قوله
يريد به الصحة بحسب اللغة)
يرد عليه ان المناسب اذا

والجواب الحق ان عدم وجوده بدونها انما هو بحسب
التعلقات الازلية وهو لا ينافى وحدة الصفة كالعلم
الذى له كثيرة ازلية بحسب تعلقاته واعتراض على
مذهب الحدوث بان وجود جنس الكلام بدون
الانواع محال واجيب بان ذلك فى الجنس والنوع
الحقيقين والكلام صفة شخصية يعتبر تكررها
بحسب تعلقاتها (قوله باننا نعلم اختلاف هذه المعانى)
فان الامر من حيث هو غير الخبر بخلاف الكلام لانه كلام
مخصوص ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق
عليه انه زيد ولا يصدق عليه انه زيد من حيث هو كاتب
(قوله واستلزم البعض للبعض لا يوجب الاتحاد) ولو سلم
فجعل البعض راجعا الى آخر ليس اولى من عكسه ولا شك
فى وجود نوع الاستلزام بين الكل (قوله كما اذا قدر
الرجل) اعتراض عليه بان فيه عزمًا على الطلب واما
حقيقته فلا شك فى كونها سفها لا يقال يلزم منه ان لا يأمرنا
النبي عليه السلام بشئ اصلا وانه قطعى البطلان
لانا نقول فرق بين الامر الصريحى والضمنى والسفه
هو الامر الصريحى للمدوم (قوله لتلا يسبق الى
الفهم آه) فان القرآن شائع الاستعمال فى اللفظ وكلام
الله تعالى بالعكس وايضا فيه تنبيه على الترادف
(قوله وانت خير بان المتحرك) يعنى ان قواهم يخالف
قاعدة اللغة وقد ثبت الكلام النفسى فلا ضرورة فى العدول
فقوله والاصح اتصاف البارئ تعالى يريد به الصحة
بحسب اللغة (قوله يراد به الالفاظ المنطوقة الخ)

أن يقول بدل قوله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولم يصح ذلك لغة لكن قد يقال مآل كلام الشارح
انه لو كان بمعنى الابدال لزوم ان لا يتنزه الله تعالى عن كل الاعراض عليه كما لا يتنزه عن كل

صفاته لكن التالي باطل ضرورة ان كل عاقل يفرق بين الاعراض والصفات سواء قال بالتوقيف او لا فظهر منه ان حل المشتقات بمعنى قيام المأخذ فافهم (قوله يرد عليه ان هذا

جواب آخر) يعني ان المشهور انهم يجيبون هنا بطريقتين واختيار المصانم هو الاول وظاهر كلام الشارح يشير الى الثاني فن اول وادعى خفاءه على المعارض فقد غفل عن ذكره الدال والمدلول في الجواب الاول على انه لو اعتبر التأويل لا تحدد الطريقان وورد ايضا ان التأويل ليس بأولى من التأويل فافهم (قوله منقولا لا مشتركا) التزم بعضهم انه منقول عرفي وعد احتمال الاشتراك وهما لكن المشهور ان المنقول باعتبار الهجر يمتاز عن الحقيقة والمجاز فما حققه رح هو الجواب الصواب ان قيل لا جواب فيما حققه عن لزوم التجوز قلنا لم يلتفت اليه لما أفاده الشارح حيث اعتبر الوضع فافهم (قوله ان كان اسما لذلك الشخص) قد نختار هذا

يرد عليه ان هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المص والتفصيل انه لما تمسك المعتزلة بان القرآن مكتوب محفوظ فيكون حادثا اجيب عنه تارة بان وصفه بالكتابة مجاز من باب وصف المدلول بصفة الدال واخرى بان الموصوف هو اللفظ وقد يطلق القرآن بالاشتراك او المجاز المشهور على اللفظ ايضا ولا يلزم منه حدوث المعنى فتأمل (قوله خص باسم الكلم) وقال بعضهم خص به لما سمع من جميع الجهات على خلاف المعتاد (قوله انما هو اعتبار دلالة) قيل عليه اعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا لا مشتركا ويكون ايضا مجازا في المنقول عنه وهو باطل وجوابه ان النقل هجر المعنى الاول واعتبار العلاقة لا يقتضيه وقد يجاب بان اعتبار العلاقة لا يقتضى تأخر الوضع حتى يكون منقولا وفيه ان اثبات عدم ترتيب الوضع في الكلامين مشكل لضرورة في التزامه (قوله اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم) ويرد عليه ان كلام الله ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه كلامه تعالى بل مثله وفيه نظر للقطع بان ما يقرؤه كل احد منا فهو القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبرائيل عليه السلام وان كان اسما للنوع القائم به يلزم ان يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه حقيقة وان جعل من قيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث ايضا حقيقة ولا مخلص الا بان يجعل مشتركا بين النوع وذلك الفرد الخاص (قوله ليس مرتب الاجزاء في نفسه) يشكل الفرق بين قيام

الشق ونمى لزوم المثلية لجواز ان يكون قرائنا اظهار الايمان اذ افساد في حدوث « مانع » الظهور ولله هو التحقيق في هذا المقام وان ذكر في الجواب غير هذا (قوله فصم نفيه عنه) قيل

ان أريد السلب تمنع صحته بين العام والخاص وان اريد غيره تمنع البطلان لكنه لا يلتزم عاقل ان لا يسمى الخاص القائم بذاته تع بالقرآن ويسمى به العام الموجود في اى موضع كان فافهم (قوملع ولمع الخ) قيل المراد عدم ترتب الاجزاء في الوجود لاسلب الهيئة التأليفية فلا اشكال ولا يذهب عليك انه اذا تلفظ ثلاثة نفر مثلاً

حروف لمع كل منهم واحدا منها دفعة واحدة بحيث يسمع منهم الحروف بلا ترتب فلا شبهة في انه ح يلزم انتفاء الهيئة التأليفية في الوجود ويحتمل اللفظ لمعنى كل من لمع ولمع والحاصل ان الوجود الدفنى ينافى الترتيب الوضئى الا فى النقوش المكتوبة او المتخيلة والكلام ليس فيهما (قوله ولظهور بطلانه) مرجع الضمير القيام بالغير (قوله يرد عليه ان لزوم الخ) وجوابه ان المراد الجواز الوقوعى اى لوقع تلك الاطلاقات من اهل اللغة (قوله وقد اشرنا الى ماله وعليه) اى فيما سبق من بحث

لمع ولمع ونظائرهما اذ لا فرق الا بترتيب الاجزاء (قوله ويفسر باخراج المدوم) لم يرد به المعنى الاضافى بل الصفة هى مبدأ الاضافة كما فى سائر العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد مبدؤها (قوله يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى) يرد عليه انه يجوز ان يقوم بالغير كما ذهب اليه ابو الهذيل فان رد بما سيجى اتحاد الدليلان وجوابه انه مردود بان صفة الشئ لا يقوم بغيره ولظهور بطلانه لم يتعرض له (قوله لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه) يرد عليه ان لزوم الجواز الشرعى ممنوع لتوقفه على عدم الابهام والاذن ولزوم الجواز العقلى مسلم ولا مانع عنه (قوله واما بتكوين آخر فيلزم التسلسل) يرد عليه منع مشهور لجواز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين وقد اشرنا الى ماله وعليه ويمكن ان يقال نفس التكون المتصف به البارئ تعالى اذ لا تعلق بوجود نفسه ولا استحالة فى سبق ذات الشئ على وجوده فاحفظ فانه ينفعك فى مواضع شتى (قوله ومبنى هذه الادلة) كأنه أراد ماعدا الدليل الثانى اوبنى الامر على التليب (قوله ولا دليل على كونه صفة اخرى) ويخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذى نجده فى الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بانفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب ايضا بل نقول هو موجود فى الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة

عدم زيادة الصفات فليست فيه (قوله ولا استحالة فى سبق ذات الشئ على وجوده) قيل عليه تجويزه سد باب اثبات الصانع لكنه وهم اذ السد فى تجويز كفاية تلك الذات فى الوجود من غير احتياج الى الغير والامر ليس بذلك (قولاً كأنه اراد ماعدا الخ) قد يقال كل من الوجوه ليس بثبت لازلية الصفة الوجودية غاية ان الوجه الثانى

يثبت الازلية مع قطع النظر عن قيد الوجودية فلاوجه للاخراج عن الارادة وانت خير بان الوجوه سبقت لاثبات الازلية لكن دلالة الثلاثة عليها متفرعة على وجودية الموصوف

لا الثاني (قوله فكيف لا يكون صفة اخرى) قيل المعنى الذي هو مبدأ صلاحية التأثير بالنسبة الى مقدورات الواجب نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفاته نفس ذاته الممتازة بذاتها عن سائر الذوات فلا يكون صفة اخرى واقول وصفه تعالى ذاته في الازل بانه الخالق يتنافى هذا فلا يحصى عن ارتكاب مبدأ آخر وادعاء الفرق بينه وبين سائر الصفات بوجوديتها وعدميته تحكم لا يخفى ولعل هذا هو الذي شجعه على الانكار بالنفي فافهم (قوله وهذا هو الانسب بالمتن) قيل فيه ان تعلق التكوين هو الایجاد والاخراج وسيجيء انه لا يتحقق بدون المكون ولا يذهب عليك انه ليس عين التعلق بل هو اضافة حاصلة منه ولوسلم فبقيد القوة (قوله

فكيف لا يكون صفة اخرى) قوله والمكون حادث بمحدث (التعلق) او يكون التعلق الازلي لوجوده في وقت مخصوص وهذا هو الانسب بالمتن (وقوله وما يقال) اى في جواب استدلال القائلين بمحدث التكوين وحاصله منع الملازمة في قوله ولو كان قديما لزم قدم المكونات وقديتوهم انه اعتراض على قوله وان تعلق فاما ان يستلزم آه وحاصله ان التردد قبيح اذ التعلق يستلزم الحدوث وليس بشئ لشيوخ نظائره توسيعا للدائرة الا يرى انه ردد وجود العالم بين التعلق بالذات والصفات وبين عدمه على انه يجوز ان يكون الجواب الزاميا (قوله ومن ههنا) اى ومن اجل ان المراد بالحادث ما لوجوده بداية وبالقديم خلافه (قوله وهو غير المكون عندنا) جملة بعضهم من تمة الجواب وحل الغير على المصطلح وقال وهو غيره لصحة الانفكاك بينهما فلا يكون اضافة كالضرب والالما كان غير الامتناع انفكاكه ح عن المكون وليس بشئ لان صحة الانفكاك في التكوين غير مسلمة عند الخصم وفي المكنون موجودة في الاضافة ايضا على ان عدم الغيرية لا يكفي للزوم من جانب كالعرض مع المحل والصفة المحدثه مع الذات (قوله لان الفعل يغير المفعول) قيل عليه التكوين ليس نفس الفعل بل مبدأ ولو سلم لم يكن غير الامتناع انفكاكه ولو سلم لكان غير الفاعل ايضا فتكون الصفة غير الذات وجوابه ان الكلام الزامى فان القائل بالعينية ينفي كونه صفة حقيقية ويمكن ان يراد بالفعل ما به الفعل ويكون قول كالضرب تنظيرا لا تشيلا وقد عرفت آتفا

الزاميا) فلا يجب التحقيق في جميع مقدماته (قوله ويمكن ان يراد بالفعل « جواب » الخ) هذا هو التحقيق اذ الفعل والخلق وغير ذلك شائع الاستعمال في نفس الصفة فافهم

(قوله جواب التسليم الاول بل الثاني) جواب الاول هو ان امتناع الانفكاك من جانب لا يوجب العينية وجواب الثاني ان الصفة التي بينها وبين موصوفها جواز الانفكاك

ولو من جانب غير لا غير (قوله اما القوي) لا وجه للشق الاول بعد ثبوت قدم التكوين سابقا (قوله لانه قديم بدون التكوين) قديقال هذا مشترك بينهما اذ الكلام على فرض العينية (قوله باحتمال الواسطة) قد يقال ان الوجوب جامع للكمال وكون الاختيار في المخلوق دون الخالق ينافيه بالجملة بمد دلالة نظام العالم على ثبوت الاختيار لا وجه لاعتباره في الوسط دون الواجب فافهم (قوله قائل به) لانهم باشروا اقامة الادلة على عدم الجواز فلو ابي الذهن عن الجواز رأسا لما باشروها (قوله كون المفروق مبصرا) قديقال يقتضي كون شئ ما هناك مبصرا هو اما نفس الموصوف او بعض الاوصاف وبهذا يتم الاستدلال واما ما

جواب التسليم الاول بل الثاني ايضا قد برز قوله مستقنيا عن الصانع (اذا لا احتياج اليه انما هو في التكوين والايحاد) قوله اقدم منه (القدم اما القوي فالمعنى اقدم منه واسبق اذ العالم حادث واما اصطلاحه بان يلاحظ لزوم قدم العالم ايضا فالمعنى اقوى منه قدما وأولى به لانه قديم بدون التكوين (قوله دليل على كون ممانعه قادرا مختارا) وذلك بحكم الضرورة فن توهم توقف هذا الدليل على ابطال قول الحكماء ان هذا النظام اوفق الوجود الممكنة واكملها فلما نسبة الكمال اوجبه المبدأ الكامل فقد خفي عليه الضروريات نعم قد يناقش باحتمال الواسطة (قوله بمعنى الانكشاف التام) يشير الى ان الرؤية مصدر المبني للمفعول لان الانكشاف صفة المرئي ومصدر المبني للفاعل صفة الرائي (قوله بمعنى ان العقل اذا خلى الخ) هذا هو الامكان الذهني وليس يحل النزاع اذا الخصم قائل به (قوله ضرورة انان فرق بالبصر) يرد عليه انه ان اريد به الفرق برؤية البصر فصادرة وان اريد باستعمال البصر فلا يفيد لانا نفرق بالبصر بين الاعمى والاقطع والتحقيق ان الفرق بمدخل من البصر لا يقتضي كون المفروق مبصرا (قوله اذ لا رابع يشترك بينهما) يرد عليه ان التحيز المطلق ووجوب الوجود بالغير والمقابلة بل الامور العامة كالملاهيبة والمعلومية والمذكورية ونحوها امور مشتركة بينهما فان قلت عليه الامور العامة تستلزم صحة رؤية الواجب فلا ضرر في النقض بها على انها تقتضي صحة رؤية المعدومات مع استحالتها قطعيا قلت يجوز ان تشترط بشئ من خواص الوجود الممكن (قوله والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود الخ) وايضا لو عللت بالامكان لصح رؤية المعدوم الممكن هذا خلف

قيل من انه ليس باستدلال بل تنبيه فمعجز محض فافهم (قوله يرد عليه التحيز) قديقال المراد من الرابع المسلوب هو المتوهم عليه قال هذا الاعتراض الى ما سيورده الشارح رح من النظر

(قوله وفيه نظر) بناء على جواز الاشتراط بشئ من خواص الموجود (قوله لان التأثير) لا يقال سيجي ان المراد من العلة هنا هو القابل للرؤية فلا وجه لهذا التعليل ولا معنى لادعاء كون القبول والتأثير امرا واحدا لا نقول العلة القابلة للرؤية علة لصحتها فلا غبار وما يقال من ان الصحة عدمية لا تقبل الاثرية فدفع بان المراد من التأثير كون الشئ مدارا لآخر (قوله جواب لقوله) وتوضيح الجواب عن الاعتراضات هو ان المراد بالعلة المدار الذي يدور عليه اتصاف الشئ

وفيه نظر (قوله ولا مدخل للعدم في العلية) لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه كذا في شرح المواقف ويرد عليه انه لا يمنع الشرطية فلا يتم المقصود (قوله يتوقف امتناعها) اي امتناع الرؤية فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة (قوله ثم لا يجوز ان تكون خصوصية الخ) جواب لقوله الواحد النوعي قد يعمل الخ ويرد عليه ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق الرؤية امر مشترك في الواقع وهذا لا يدفع الاعتراض عن الطريق المذكور ويستلزم استدراك التعرض لرؤية الجوهر والعرض ولاشتراك الصحة بينهما ولاستلزام الاشتراك في المعلوم الاشتراك في العلة اذ يكفي ان يقال اذا رأينا زيد الاندرك منه الاهوية ما هو امر مشترك بين الواجب والممكن (قوله انما تدرك منه هوية ما) رد بان مفهوم الهوية المطلقة امر اعتباري فكيف يتعلق بها الرؤية بل المرتضى خصوصيته الموجودة فلعل تلك الخصوصية لهامدخل في تعلق الرؤية ثم اعلم ان هذا الدليل منقوض بصحة الموسية على ما لا يخفى (قوله والمعلق بالممكن ممكن) يرد عليه انه

بصحة الرؤية ولا شك انه وجودي واحد مشترك فيكونه وجودا يندفع الاول والثالث وبالوحدة والاشتراك يسقط الآخران الثاني بالاول والرابع بالثاني (قوله وهو لا يدفع) ساقط كما عرفت (قوله الطريق المذكور) يعني الوجه الاول (قوله ويستلزم استدراك) وهذا وما بعده من اللوازم مبني على كون هذا الكلام عدولا عن الطريق المذكور لكنك قد عرفت ما فيه (قوله يكفي ان يقال) هذه الكفاية لا يضر تقرير الوجه على وجه التفصيل اذ تعيين الطريق ليس من دأب المناظرة (قوله رد بان مفهوم

الهوية) يمكن ان يقال المراد بتعلق الرؤية بالهوية المطلقة تعلقه بالشئ المتصف بها بصح، وحاصله تعلقه بالوجود باعتبار وجوده المطلق كما يدل عليه ان المدرك هو الموجود لا باعتبار خصوصه ولا يقدح فيما قلنا كون الوجودات الخاصة عين الماهيات اذ القائل به لا ينكر اشتراك الكون في الاعيان وبهذا القدر يتم المرام وهكذا ينبغي ان يفهم الكلام (قوله منقوض بصحة الموسية) وتقريره ان هذا الدليل ليس بصحيح بجميع مقدماته

لاستزاه المحال وهو صحة ملموسية الباري تعالى عن ذلك (قوله يصح ان يقال)
 قيل عليه صحة ذلك لغة ممنوعة والمقصود التمسك بالظواهر وانت خير بانه كلام على السند

اذ الظاهر ان قوله لم يرد الخ
 منع لكلية المقدمة القائلة
 والتعلق بالممكن يمكن اللهم الا
 ان يبين المساواة او يدعى كونه
 معارضة لدليل تلك المقدمة
 (قوله ان يخاطبه) المنصوب
 راجع الى من وفاعل الفعل
 الطالب فافهم (قوله هو العلم
 بهويته الخاصة) قيل في
 الجواب ان اريد بالعلم بها
 انكشافها انكشاف المشاهدات
 فهو الرؤية بعينها وان اريد به
 نوع آخر فلا بد من تصويره
 وانت خير بان المراد الانكشاف
 التام بالعقل لا بالبصر
 والرؤية هو الثاني لا الاول
 (قوله والخاطب لا يقتضى)
 اى لا يتوقف الاعلى العلم
 بالخاطب بوجه فان من
 يخاطبنا من وراء الجدار
 فكيفه العلم بنا بوجه فافهم
 (قوله للمعتزلة ان يقولوا)
 ليس لهم هذا لان ما نقول به
 من الانكشاف التام وان صح
 حصوله لا بالبصر اذ يجوز

يصح ان يقال ان انعدم المعلول انعدام العلة والعلة
 قديمته عدمه والسرفيه ان الارتباط بحسب الوقوع
 لا الامكان (قوله وقد اعترض عليه بوجوه) منها ان الرؤية
 مجاز عن العلم الضروري واجيب بأن النظر الموصول بألى
 نص في الرؤية فلا يترك بالاحتمال مع ان طلب العلم
 الضروري لمن يخاطبه ويناجيه غير معقول كذا في شرح
 المواقب ويرد عليه ان المراد هو العلم بهويته الخاصة
 والخاطب لا يقتضى الا العلم بوجه ما يمكن يخاطبنا من
 وراء الجدار (قوله ان كانوا مؤمنين) روى ان موسى
 عليه السلام اختار سبعين رجلا من خيار المؤمنين للاعتذار
 عن عبدة العجالة وهم الذين طلبوا الرؤية وقالوا لن نؤمن
 لك حتى نرى الله جهرة فلم ائهم ارتدوا وكفروا من بعد
 ما آمنوا فلا اشكال اصلا (قوله والجواب منع هذا الاشتراط)
 للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو في هذا النوع
 من الرؤية لافي الرؤية المخالفة له بالحقيقة المسماة عندكم
 بالرؤية والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا
 في شرح المقاصد (قوله كالمعدوم لا يمدح) يرد عليه
 ان عدم مدح المعدوم لاشتماله على معدن كل نقص اعنى
 عدم كما ان الاصوات والروائح لا تمدح مع امكان رؤيتها
 لكونها مقرونة بسماة النقص والحق ان امتناع الشيء
 لا يمنع التمدح بنفيه اذ قد ورد التمدح بنفى الشريك واتخاذ
 الولد في القرآن مع امتناعهما في حقه تعالى (قوله لكان عالما
 بتفاصيلها) واما الكسب فيكفيه التقصد والعلم بجملة والحاصل
 انه فرق بين الخلق والكسب فان الاول افادة الوجود بخلاف
 الثاني فيكفيه العلم الاجالى (قوله بل لو سئل عنها)

رؤية اعنى الصين بقد اندلس الا انا ذهبنا الى صحة حصوله ايضا وهم لا يقولون به فافهم
 (قوله لاشتماله على معدن كل نقص) قيل المدح بجهة لا ينافي الدم بأخرى ولا يذهب

عليك ان جهة المدح قد تخرج عن شأنها بالمقارنة ببعض النقائص والانتكاس مكابرة (قوله ولو في حال المباشرة) قيل عليه عدم العلم في تلك الحال لا ينافي الشعور فان الانسان اذا زاول عملا قد لا يتثبت ذلك في ضميره لقلة التفات وانت خبير بأنه يريد انه لا يقدر على التفصيل ولو توجه الية بالتفات كثير فاندفع الاشكال فإياك والضلال (قوله بمعنى المفعول) فيكون ما تعملون في الآية الكريمة بمعنى المفعول هو الحاصل في المفعول به وحاصله ارادة الحاصل بالمصدر (قوله ثم يحمل الاضافة) اعتبار هذا الجمل ولو في ما ل الآيات لا بد من ذلك اذ المدعى انه تعالى خالق لجميع الافعال العبادية (قوله يع) هذا العموم صرح به الشارح رح ايضا في ما الموصولة فافهم (قوله خلاف الظاهر) اذا لم يرد الاختصاص (قوله اشارة الى خطاب التكوين) وانما

ولو في حال المباشرة لم يعلم مع ان العلم بالعلم بعد التوجه والاتفات قطعي الحاصل وبه يندفع ما يقال يجوز ان لا يشعر بشعوره او ان لا يدوم (قوله أي علمكم) على ان ما مصدرية ينبغي ان يجعل هذه المصدرية بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم يحمل الاضافة بمعنى المقام على الاستغراق والا فالعمول لا يعم مثل السرير بالنسبة الى النجار فلا يتم المقصود واماما الموصولة فهي عامة وضعا وبالجملة حذف الضمير اقل تكلفا (قوله أفن يخلق كمن لا يخلق الآية) وقد يوجه بالحمل على خالق الجواهر لكنه خلاف الظ (قوله والمتعلقة لا يثبتون ذلك) ويعنون كوز الخلق مناطا لاستحقاق العبادة وورود الآية السابقة في ذلك المقام (قوله لبطل قاعدة التكليف) وهي ان المكلف به امر اختياري البتة (قوله المدح والذم والثواب والعقاب) قد يقال يجوز ان يمدح ويذم باعتبار المحلية كالمدح بالحسن والذم بالقبح وايضا الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيها هو خالص حقه فلا يسأل عن امتها كما لا يسأل عن لمية خلق الاحتراق عقيب مساس النار (قوله اشارة الى خطاب التكوين) أي قوله تعالى كن فان الله اجري عاده فيها اراد شيئا على ان يقول له كن فيكون (قوله وهو عبارة عن الفعل الخ) يؤيده قوله تعالى فقضيهن سبع سموات فهي من الصفات الفعلية وفي شرح المواقيت ان قضاء الله تعالى عند الاشاعة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هو عليه فيما لا يزال فهو من الصفات الدائمة لكن التفسير به هنا يؤدي الى التكرار (قوله والرضا انما يجب بالقضاء) قيل عليه لا معنى للرضا بصفة من صفات الله تعالى بل المراد هو الرضا بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى فالصواب ان يحاسب بان الرضا بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقتضى ليس بكفر وانت خير بان رضا القلب بفعل الله تعالى بل يتعلق بصفته ايضا مما لا ستر في صحته ثم ان الرضا بها يستلزم الرضا بالمتعلق من حيث هو متعلق بمقتضى لا من حيث ذاته

ولامن سائر الحيات كما يشهد به سلامة الفطرة ولما كان الرضا
الاول هو الاصل والمنشأ للثاني اختار الشارح هذا الطريق
في الجواب فليتأمل (قوله حكى عن عمرو بن عبيد الخ) قال المعتزلة
انه تعالى اراد من العباد ايمانهم رغبة واختيار الاجر واضطرارا
فلا نقض ولا مغلوية في عدم وقوع ذلك كالمالك اذا اراد من
القوم ان يدخلوا داره رغبة فلم يدخلوا وليس بشئ اذ عدم وقوع
هذا المراد نوع نقص ومغلوية ولا اقل من الشناعة وقيل
لا يفهم من الارادة الغير المجبرة الا الرضا وهو مذهب اهل السنة
وهو كلام خال عن التحصيل اذ الرضا عندهم هو الارادة مطلقا
وعندنا هو الارادة مع ترك الاعتراض او نفس ذلك التوكفاه
امر قد يجامع تعلق الارادة وقد لا يجامعه نعم تخلف المراد عن
تعلق الارادة نقض عندنا فلا يجوز في حقه تعالى (قوله وللعباد
افعال اختيارية) اعلم ان المؤثر في فعل العبد اما قدرة الله تعالى
فقط بلا قدرة من العبد اصلا وهو مذهب الجبرية او بلا تأثير
لقدرته وهو مذهب الاشعري او قدرة العبد فقط بلا ايجاب
واضطرار او هو مذهب المعتزلة او بالايجاب وامتناع التخلف
وهو مذهب الفلاسفة والمروى عن امام الحرمين او مجموع
القدرتين على ان تؤثر في اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ وعلى
ان تؤثر قدرة العبد في وصفه بان يجعله موصوفا بمثل كونه طاعة
او معصية وهو مذهب القاضي والمقصود ههنا ان للعبد فعلا ينسب
الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاذ
او مدارا محضا كما هو مذهب الاشعري ويجب ان يعلم ان جميع
افعال الحيوانات على هذا التفصيل من المذاهب الا ان بعض الادلة
لا يجري الا في المكلف فلذلك خصوا العباد بالذكور (قوله لما صح
تكليفه) لبطان تكليف الجاد بالضرورة واما قوله ولا ترتب
استحقاق الثواب ففيه نظر مرد ذكره وقدير ايضا على الجبرية
بعدم فائدة التكليف ولا يرد هذا على الاشعري لجواز ان يكون
داعيا لاختيار الفعل (قوله فان قيل بعد تميم علم الله تعالى و ارادته)
هذا بيان الجبر وعدم التمكن بالنسبة الى كل ممكن وما سبق من قوله
فان قيل فيكون الكافر مجبورا بيان بالنسبة الى الموجودات

لم يجزم الشارح به لاحتمال
ترادفه للقضية (قوله ولامن
سائر الحيات) كحيثية كونه
كفرا مثلا (قوله اختار
الشارح) وانت خير بان
تعبير الشارح بالمقضى يشعر
عدم جواز الرضا من حيثية
كونه مقضيا والحق انه انما
لم يرد النهي عن رضاه كسبه
وقضاء الله تعالى متفرع على
علمه التابع للمعلوم فانهم (قوله
وقد لا يجامعه) في ايمان المؤمن
يجامع وفي ايمان الكافر لا اذ
لا يخفى ان فيه ترك التعرض
مع انتفاء تعلق الارادة (قوله
واعلم ان المؤثر) حاصله ان فيه
سته مذاهب (قوله مرد ذكره)

وهو انهما تصرف لهما فيما هو خالص حقه وماله انه لا استحقاق فيهما للعباد فافهم (قوله وقد فصل في السؤال) لا حاجة الى هذا الفرق اذ لا يخفى ان السابق اعترض على المقصود الذي هو نفس التعميم وهذا كلام على ادلة الاختيار متفرع على التعميم فافهم فانه قد خفي على الناظرين

(قوله لان اثر الارادة حادث) يعني على ما هو المشهور عندهم وان جاز ان يقال يجوز ان يكون سبق الارادة على المراد ذاتيا (قوله فليتأمل) لعل وجه التأمل هو ان بين العلم التابع ومعلومه المتبوع شبه المسيية والسيية فلا بعد في استلزام المسبب للسبب فافهم (قوله فيلزم الجبر) اذ سرف الاختيار الى احد الطرفين من الله عندهم كما ان الاتصاف بأصله منه (قوله لا يستلزم الجبر) اذ على مذهبه ان سرف الاختيار الى الجانب المختار يصنع منه تعالى ومن العبد وان كان اصله بخلافه (قوله توجيه النقض بالعلم) اذ تعلقه قديم (قوله فبني على ازية) اذ لو حدثت لكان الفاعل متمكنا

فقط وقد فصل في السؤال والجواب ههنا ما لم يفصل هناك (قوله فيجب) والالجاز انقلاب علمه تعالى جهلا وتختلف المراد عن ارادته وهكذا الحال في الامتناع وانت خبير بان الاعدام الازلية ليست بالارادة لان اثر الارادة حادث فتعميم الارادة محل بحث ولذا ورد في الحديث المرفوع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن والاظهر ان يقال ان تعلق الارادة بالوجود يجب والايتمتع لانها علة الوجود وعدم العلة علة العدم هذا والمعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة في غير فعل نفسه لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة عليهم (قوله فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا) قديع هذه المقدمة ايضا لان العلم تابع للمعلوم فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وسلب القدرة والاختيار وكذلك الارادة اذا تعرفت عن علمه تعالى بالاختيار من البعد للفعل فأمل (قوله محقق للاختيار) فلا يكون فعل البعد حركة الجداد وهو المقصود ههنا واما ان ذلك الاختيار ليس من العبد لانه لا يوجد شيئا فيكون من الله تعالى فيلزم الجبر فذلك مذهب الاشعري وهو جبر متوسط واما الذاهبون الى مذهب الاستاذ فلهم ان يقولوا الاختيار بمعنى الارادة صفة من شأنها ان يتعلق بكل من الطرفين بلا داع و مرجع فكون الاختيار من الله تعالى لا يستلزم الجبر كما ان صدور ارادته تعالى عن ذاته بالايجاب لا ينافي كونه تعالى فاعلا مختارا بالاتفاق (قوله وايضا منقوض الخ) توجيه النقض بالعلم ظاهر واما بالارادة فبني على ازية تعلقها ايضا

من التراك حال صدور الفعل منه فان قيل ازية تعلق العلم ينافي هذا التمكن « وقد يجاب » ثبت الوجوب من جهته فلا حاجة الى ازية تعلق الارادة قلنا الكلام في ثبوت الوجوب من جهة تعلق الارادة وما قيل من ان الوجوب من هذه الجهة لا يتوقف

على ازيلته كما في افعال العباد فوهم محض اذ لا يخفى انه بعد توجه ارادته تعالى ولو بتعلق حادث الى

فعل من افعال العباد يتمكن العبد من تركه حال صدوره منه واما افعاله تع اذا اعتبر حدوث تعلق ارادته ففيها تمكن من الترك حين ما صدرت فافهمه فانه نفيس قوله وقد يجاب (اي عن النقص بالارادة قوله بالترك) اي بترك ايجاد حادث ما (قوله وليس قبل تعلقها الخ) قد عرفت انه لا حاجة الى هذه المقدمة (قوله يعني انه) اي ان تعلق ارادة العبد بالفعل (قوله وهو غير القصد) اي قصد اكتساب الفعل (قوله يقتضي ان يوجد) اذ قصد استعمال المعلوم غير معقول (قوله ثم ان تقدم الشيء) فلي هذا يجوز ان يتصف قصد اكتساب الفعل السابق على وجود القدرة بكونه قصد الاستعمال بعد وجودها فاتحد ما اعتبره من القصدين بلا محذور (قوله فمع لا شركة) اي لعدم الاتفراد (قوله لان كلا) منع لعدم الاتفراد (قوله على ان) منع لكونه اقبح

وقد يجاب بان الاختيار هو التمكن من ارادة الضد حال ارادة الشيء لا بعدها وكان يمكن في الازل ان يتعلق ارادته تعالى بالترك بدل الفعل وليس قبل تعلقها تعلق علم موجب له اذ لا قبل للازل بخلاف ارادة العبد فتدبر (قوله مدخلا في بعض الافعال) اي بالدوران والترتب المحض كالا حراق بالنسبة الى مسيس النار لا بالتأثير اذ لا حكم للضرورة فيه (قوله وتحقيقه ان صرف العبد الخ) صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وهو بتعلق الارادة بمعنى انه يصير سببا لان يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل واما صرف الارادة اي جعلها متعلقة فيجوز ان يكون لذاتها على ما عرفت في ارادة الله تعالى وقيل صرف القدرة قصد استعمالها وهو غير القصد الذي يحدث عند القدرة كما سيجي لان صرف القدرة متأخر عن القدرة المتأخرة عن القصد وليس بشيء لان قصد الاستعمال يقتضي ان يوجد القدرة ولا يستعمل فلا يكون مع الفعل كما هو مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل ثم ان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تأخره بحسب وصفه كافي قولك رماه فقتله فان الرمي باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وذلك عند تحقق الموت (قوله واما ايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك) هذا هو التعقيب الذاتي والا فالقدرة مع الفعل (قوله وينفرد كل منهما بما هو له) قيل فحينئذ لا شركة في مذهب الاستاذ مع انه اقبح شركة من مذهب المعتزلة وليس بشيء لان كلام المؤثرين منفرد بماله من دخله في التأثير على ان تأثير قدرة العبد في بعض الامور بحمل الله تعالى وخلقه كذلك ليس اقبح من نفي دخل قدرة الله تعالى بالكلية ولا يجري في ملكه الا ما شاء (قوله وهي علة للفعل) اي علة عادية كالنار للاحراق والجمهور على انه شرط عادي له كيبس الملاقاة ولك ان تقول من شأنها التأثير عنده ومن شأنها

(قوله من شأنها التأثير) اذ القدرة الحادثة من حيث هي قدرة لها قوة التأثير قطعا لان

استقلال القدرة القديمة بمنعه عن الخروج الى الفعل (قوله توقف تأثير الفاعل عليه) المراد من الفاعل من له هذه القدرة وهو العبد فلما كان فاعلا بالقوة لعدم خروج تأثيره

الى الفعل كان شرطه ايضا بالقوة (قوله وقوع الفعل بلا استطاعه) اى مؤثرة في الكسب ووقوع الفعل بلا هذه خلاف ما يقضى به الضرورة فاندفع ما اوردته (قوله ان لا قدرة قبل الفعل اصلا) ربما يقال المنفية هي المستجمعة للشرائط المعتبرة في الكسب لكن الاستدلال بعدم بقاء الاعراض لا يساعده كما لا يخفى (قوله وصفا اعتباريا) رد عليه بما ظاهره يشعر ان المركب من الوجودى وغيره لا يؤثر فى شئ لكونه عديميا فلا يجوز كون ذلك الوصف جزءا من القدرة فيعود الى استكمال الشرائط لكن لا يذهب عليك ان التأثير هنا انما هو فى الكسب وهو

توقف تأثير الفاعل عليه عندهم فتأمل (قوله فكان هو المضيع) يشير الى وجه الدم فى ترك الواجبات وان لم يكسب القبيح وهو لا ينافى الدم فى فعل المنهيات لوجه آخر وهو صرف القدرة اليد على ما سيجى (قوله والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة) لا يخفى ان هذا الكلام الزامى على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة فى وجود الفعل حتى يستحيل بدونها (قوله لما صر من امتناع بقاء الاعراض) فلا نقض بقدرة الله تعالى اذ ليست من قبيل الاعراض عندهم (قوله فقد اعترقتم بأن القدرة) حاصله انه ليس نفي وجود المثل السابق داخلا فى دعوى الاشعرى وفيه بحث اذ المذهب ان لا قدرة قبل الفعل اصلا ومدعى المعتزلة جوازها قبله لانه لا بد من مثل السابق كما ستعرف به (قوله لاستحالة ذلك على الاعراض) والا يلزم قيام العرض بالعرض ويرد عليه انه يجوز ان يكون الحادث وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة لا معنى لوجوده يمتنع قيامه بمثله (قوله ومن ههنا ذهب بعضهم) وهو الامام الرازى وبدير تقع نزاع الفريقين الا ان الشيخ لما يقل بتأثير القدرة الحادثة فسروا التأثير بما يعم الكسب فصار الحاصل ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها او معها مقارنة وبدونه سابقة وفى كلام الآمدى ان القدرة الحادثة من شأنها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل لوقوع متعلقاتها بقدرة الله تعالى وحينئذ لا اشكال اصلا (قوله وانه يمتنع قيامهما) اى قيام الشئ وبقاؤه معا بالمحل بمعنى تبعيتهما له فى التحيز والافليس يجعل احدهما صفة للآخر اولى من العكس بل الكل صفة للمتبع ووجه الصعوبة فيه ان تابع شئ فى التحيز يجوز ان يكون تابعا بالآخر

اضافى واقتضاؤه وجود مؤثره ممنوع (قوله بها) اشارة « بخصوصية » الى التأثير الایجادى وقوله او معها الى التأثير الكسبى (قوله لا اشكال اصلا) اى

بخصوصية ذاتية بينهما (قوله المراد سلامة اسبابه) يعني ان
 للكلام وصفا اضافيا يعبر عنه تارة بلفظ محل دال على الاضافة
 ضمنا وتارة بلفظ مفصل دال عليها صريحا فلا فرق الا بالاجال
 والتفصيل ونظيره القول وكثرة المال وكون الاستطاعة وصفا
 ذاتيا للمكلف ثم والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه وقوله
 ذو سلامة اسبابه مفيد صحة الحمل لاصحة التفسير هذا والا قرب
 ما افاده بعض الافاضل من ان امثاله مبنية على التسامح فان وصف
 المكلف كونه بحيث سلمت اسبابه ولو ضوح الامر تسويع
 في عد سلامة الاسباب وصفه (قوله يعتمد على هذه الاستطاعة)
 والسر فيه ان سلامة الاسباب مناط خلق الله تعالى القدرة
 الحقيقية عند القصد بالفعل فبعد السلامة لا حاجة من جهة العبد
 الا الى القصد (قوله ولا يكلم العبد بما ليس في وسعه) تحرير
 المقام ان ما لا يطاق على ثلث مراتب ما يتنع في نفسه وما يمكن
 في نفسه ولا يمكن من العادة وما يمكن منه لكن تعلق بعمده
 علمه تعالى وارادته والاولى لا يجوز ولا يقع تكليفها اتفاقا
 والثانية لا تقع اتفاقا وتجاوز عندنا خلافا للمعتزلة والثالثة
 تجوز وتقع بالاتفاق فهذا توجيه ما قيل بتكليف ما لا يطاق
 واقع عند الاشعري ومن لا يقول به لا يدها من المراتب نظرا
 الى امكانها من العبد في نفسه وقد يوجه ايضا بان القدرة
 الحادثة غير مؤثرة وغير سابقة على الفعل عنده فيكون
 مما لا يطاق بهذا الاعتبار وفيه بعد لانه يستلزم كون كل
 تكليف كذلك وهو لا يقول به (قوله ثم عدم التكليف بما
 ليس في الوسع) اي بما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد
 في نفسه بقرينة قوله وانما النزاع في الجواز ولك ان تأخذها
 على الاطلاق لانه لا يستلزم الشمول وقد يقال ان ابالهب
 كلام بالايان وهو تصديق النبي عليه السلام في جميع
 ما علم بحجته به ومن جلته انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه
 في ان لا يصدقه واذنان ما وجد من نفسه خلافه مستحيل
 قطعاً فحق التكليف بالمرتبة الاولى فضلا عن الجواز

في اجرائه على مذهب
 الشيخ اذ القدرة الحادثة
 المقارنة هي ما جمت
 الشرائط بحيث لم يبق
 هناك مانع سوى
 القدرة القديمة وغير
 المقارنة غيرها وبالجملة
 لا يجب حينئذ تعميم
 الاثر فافهم (قوله
 بخصوصية ذاتية) دفع
 لما يقال من انه ليس
 جعل احدهما صفة
 الآخر اولى من عكسه
 (قوله بحيث الخ)
 وهو الهيئة الحاصلة
 للمكلف عند سلامة اسبابه
 واطلاق المصادر على
 الهيئات الثابتة لها
 مسامحة شائعة (قوله
 مناط خلق) وحاصله
 لانفكاك بين السلامة
 والقدرة عند المباشرة
 فوضعت موضعها (قوله
 ومن لا يقول به) اي
 بتكليف ما لا يطاق (قوله
 لا يدها) اي الثالثة
 (قوله على الاطلاق)
 فيكون

ماليس في الوسع اعم من
المتنع والممكن الغير الممكن
من العبد عادة وكون النزاع
في جوازه لا يستلزمه في كل
من قسميه اذا العموم لا يستلزم
الشمول (قوله وفيه بحث)
لا يخفى عليك ان مال السؤال
انه تكليف بجمع النقيضين
وهو التصديق والتكذيب
وحاصل البحث دفع لقوله
واذعان ما وجد من نفسه
خلافه مستحيل الخ وهو
لا يسمن ولا يغنى من جوع
والحق في الجواب منع
تكليفه بالجمع بينهما لجواز
ان يكون الاخبار بالخطم
على الكفر مبني على ثبوت
اختيار الكفر على الايمان
الاجالي في علم الله فافهم
(قوله مع اننا علم) جواب
عما يقال ان الدليل لا يدل على
ان لا صنع للعبد في المتولد
فيه (قوله ولو لم يقتل لجاز
الخ) وتلخيصه هو ان
المقضى موته في وقت معين
بسبب معين ولو لم يقدر
كذلك لجاز ان يغير السبب
او الوقت في التقدير (قوله
قلت) لا يخفى ان مضمونه

وفيه بحث لانه يجوز ان لا يخلق الله تعالى العلم بالعلم فلا يجد
من نفسه خلافاً نعم هو خلاف العادة فيكون من المرتبة الوسطى
والذي يحسم مادة الشبهة هو ان المحال اذعانه بخصوص انه
لا يؤمن وانما يكلف به اذا وصل اليه ذلك الخصوص وهو
منوع واما قبل وصول الخصوص فالواجب هو الاذعان الاجالي
اذا الايمان هو التصديق اجالياً في علم اجالا وتقصيلاً في علم
تقصيلاً والاستحالة في الاذعان الاجالي وقد يجاب ايضا بانه
يجوز ان يكون الايمان في حقه هو التصديق بما عداه ولا يخفى
بعده اذ فيه اختلاف الايمان بحسب الاشخاص (قوله وتقديره
انه لو كان جائز الخ) لو صح هذا التقدير لزم ان لا يجوز تكليف
امثال ابي لهب بالايمان لما اخبر الله عنهم بانهم لا يؤمنون مع
انه جائز بل واقع (قوله فلا استحالة اكتساب ماليس قائماً
بمحل القدرة) مع اننا لم بالضرورة الوجدانية ان حالنا
بالنسبة الى المتولدات فيناحكا لنا بالنسبة الى المتولدات
في غيرنا فلا اكتساب في جميع المتولدات (قوله ولهذا لا يمكن
العبد) يرد عليه ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة
السبب وبعبه لا ينافي كونه مكتسباً بواسطة السبب كما
ان صرف الارادة والقدرة الى فعل المباشرة يوجه
ويفوت التمكن من تركه (قوله اي بالوقت المقدر بموته) ولو
لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير
قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل (قوله قد قطع عليه
الاجل) اي لم يوصله اليه فانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو
اجله الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل فهم يقطعون
بامتداد العمر لولا ما حصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف
زمان يبطل فيه الحياة قطعاً من غير تقدم ولا تأخر فهل يتحقق
ذلك في المقتول ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان
لم يقتل فيعيش الى وقت هو اجل له كذا في شرح المقاصد
(قوله اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون)
ان قلت لا يتصور الاستقدام عند مجيئه فلا فائدة في نفيه قلت قوله

تعالى لا يستقدمون عطف على الجملة الشرطية لا الجزائية فلا يتقيد بالشرط (قوله واحتجت المعتزلة) قالوا المسئلة بديهة والمذكور في معرض الاحتجاج تنبيه واستشهاد فلكونه في صورة الحججة استعيرت لفظ الحججة له (قوله والجواب عن الاول الخ) يرد عليه انه لا يوافق تحرير محل النزاع ويؤدي الى القول بتعدد الاجل بل الجواب ان تلك الاحاديث اخبار آحاد فلا تعارض الآيات القطعية والمراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر القتي عمر الثاني (قوله لا كما زعم الكعبى) فانه خالف المعتزلة السابقة فقال المقتول يبطل حيوته بأجل القتل (قوله فيأكله) اى يتناوله وهو مشهور في العرف وقد يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى الحيوان فانفع به بالتغذى او بغيره فعلى هذا يكون الوارى رزقا وفيه بعد لا يخفى ويجوز ان يأكل شخص رزق غيره ويوافقه قوله تعالى * وعمارزقناهم بنفقون. وقد يقال اطلاق الرزق على المنفق مجاز لكونه بصدده (قوله يملوك يأكله الممالك) المراد بالملوك الجموع ملوكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعى والاخلع عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق عندهم ايضا كما سيجى فحينئذ يندفع بملاحظة الحيثية خرام المسلم وخزيره اذا اكلهم مع حرمتها وفي بعض الكتب ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة فان صح ذلك فالدفع ظ (قوله ان لا يكون مايا كلة الدواب رزقا) مع ان ظاهر قوله تعالى * وما من دابة في الارض الا على الله رزقها * يقتضى ان يكون كل دابة رزوقة (قوله ان من اكل الحرام الخ) اجيب بانه تعالى قد ساق اليه كثير من المباحات الا انه اعرض عنه بسوء اختياره على انه منقوض عن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما (قوله اذا لا معنى لتعلق ذلك الخ) وايضا فيه فوات مقابلة الاضلال للهداية (قوله ومثل هدا الله تعالى فلم يهدى مجاز) وكذا قوله تعالى * واما عمود فهديناهم فاستجبوا العصى على الهدى * ويحتمل ان يراد والله اعلم واما عمود فخلقنا فيهم الهدى فتركوه فارتدوا اذا لا دلالة في اول الآية وآخرها على نفي الحصول (قوله وهو باطل لقوله تعالى الخ) وايضا الناس

الدوق السليم لجواز العطف على الجزائية لنكتة هي ارادة ان سبق القضاء جعل التأخر عن الاجل كالقدم المستحيل عند مجيئه فافهم فانه لطيف (قوله بتعدد الاجل الخ) قد يقال عمره ايس الاسبوعون غايته ان العلم الازلى تعلق بفعله فيما لا يزال فقد ر الاجل بحسبه فلا تعدد (قوله بصدده) اى بصدد ان يكون رزقا قبل الاتفاق (قوله مع حرمتها) اشارة الى كونها رزقا عندهم عند ارتفاع الحرمة عنهما فافهم (قوله فلم يأكل حلالا ولا حراما) قد يقال لم يقدر له قابلية الرزوقية فلا بأس بمنع الرزق عنه واما العمر المقدر له تلك القابلية فمنع الرزق عنه لا يليق بالكريم (قوله فوات مقابلة) اذ خاق الاهتداء ووجدان العبد ضالا او تسميته بجوز لاجتماع الاول منها مع الاخيرين (قوله ويحتمل

ان يراد (فحينئذ يكون
بمعنى خلق الاهتداء
(قوله مختلف في الهداية)
بعضهم مهدي وبعضهم
لا (قوله الا بالحصول)
اي بحصول الاهتداء
لا ببيان طريقه (قوله
نعم التمكن عام) اي
الا استعداد مو جود
في كل شخص وتخصيص
البعض بالمدح به يدل
على ان المراد بالهداية
في قولهم فلان مهدي نفسها
لا استعدادها لكن هذا
جواب آخر لما يقال غير
مناف لما ذكر من البحث
في جوابه السابق فافهم
(قوله ينافي التفسير
بالخلق) ولهذا قيل معناه
ثبتنا على الهداية الحاصلة
فافهم (قوله وان اعتبر
جانب علم الله الخ) ان اجيب
بان من مات طفلا لم يم
الا في زمان الموت فالمت
اصلح له فيه لان الله

مختلف في الهداية وبيان الطريق يعم الكل وايضا فيه فرات
قاعدة المطاوعة فان اهتدى مطاوع هدى مع ان الاهتداء غير
لازم للبيان وايضا يقال في مقام المدح فلان مهدي ولا مدح الا
بالحصول وما يقال ان الاستعداد التام فضيلة يليق ان يمدح عليها
فدفع بان التمكن مع عدم الحصول تقيصة يذم عليها كذا قيل
وفيه بحث لان التمكن في نفسه فضيلة والمذمة من عدم الحصول
ونظيره ان العلم بلا عمل مذموم مع انه في نفسه احق الفضائل
بالقديم واسبقها في استيجاب التعظيم نعم التمكن عام لكل
فلا يناسب قولهم فلان مهدي لكن هذا وجه آخر (قوله
ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومي) ولقوله تعالى . اهدنا
الصراط المستقيم اذ الطلب يستدعي عدم الحصول المطلوب
ويرد على هذا انه ينافي التفسير بالخلق ايضا على ما لا يخفى واعلم
ان الغرض في امثال هذا المقام من ذكر النصوص المقابلة وحل
بعضها على التجوز هو الارشاد الى طريق دفع تشبث الخصم
بالنقض والتنبية على امكان المعارضة بالمثل فتنبه وكن على
بصيرة (قوله والمشهور ان الهداية الخ) يمكن ان يقال مراد
الشايع بيان الحقيقة الشرعية المرادة في اغلب استعمالات
الشارع والمشهور فيما بين القوم هو معناه اللغوي والعرفي فلا
منافاة (قوله والاما خلق الكافر الخ) اذا اصلح له عدم
خلقه ثم اماتته او سلب عقله قبل التكليف والتعريض
فان قلت بل الاصلح له الوجود والتكليف والتعريض
للتعظيم المقيم فلم لم يفعل ذلك بمن مات طفلا هذا
وان اعتبر جانب علم الله على ماصر في صدر الكتاب
فالا مرط (قوله ولما كان لهمنة الخ) فانهم قالوا ترك
الاصح المقدور الغير المضرب بخل وسفه فلزوم البخل
ونحوه جعل تعلق قدرة الله تعالى بالترك مستحيلا ابدا
ولامنة في مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلبه على ما لا يخفى
لا يقال الاب المشفق يستوجب المنة على ولده في شفقه
شرعا وعقلا مع انه لا اختيار له في شفقه لانه متقن

تعالى يعلم انه لو كبر اضل لورد عليه الكافر الذي مات حال كبره ولا معنى لطلبه الخ فكان قول الشارح ولما كان منة قول لا سيدا فافهم (قوله على ان عدم المغفرة اصلح) حتى يكون هذا الكلام

دليلا على تجويزهم ترك الاصح اذا اقتضاء الحكمة والتفصيل في هذا المقام على وفق المرام هو ان محصول قول الزمخشري لا خروج لمغفرة الكفر المستوجب للتعذيب عن الحكمة ولا دلالة فيه على اصلحيته لجواز ان يكون وجوبه ناشيا من الاستيجاب المذكور لانها ولو سلم انه ناش منها فعنى كلامه انتقال وصف الاصلحية الى المغفرة المستحيلة على تقدير وقوعه بناء على جواز استلزام الملح محالا آخر فليس فيه تجوز ترك الاصح ولو سلم ان ليس معنى كلامه هذا الانتقال على ذلك التقدير فتجوز ترك التعذيب الثابت على وصف الاصلحية على تقدير المغفرة المستحيلة لا ينافي استحالة ولو سلم المناقاة فهو مذهب

لامنة في شفقته الجلية بل في افعاله الاخبارية المنبثقة عنها ان وجدت (قوله وجوابه ان منع ما يكون) حاصله ان الاصح امر لا يستوجب احدا بل هو محض حق الله تعالى وقد ثبت انه كريم حكيم عليم فتركه بخل بالحكمة البتة فلا يجب عليه رعايته قيل عليه المعتزلة جوزوا ترك الاصح اذا اقتضاء الحكمة قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى . وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم . اى وان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك وجوابه انه لا دلالة في كلامه على ان عدم المغفرة اصلح ويجوز ان يكون وجوبه لاستيجاب الكفر العقاب على ما هو المذهب عندهم ولو سلم ذلك فعنى كلامه ان الاصح على ذلك التقدير المحال هو المغفرة ولو سلم فالتجوز على التقدير المحال لا ينافي الاستحالة ولو سلم فالكلام مع الجمهور وههنا بحث وهو انه لا شك ان ترك ما فيه الحكمة بخل اوسفه او جهل فيجب عليه رعايتها والمذهب انه لا واجب عليه تعالى اصلا اللهم الا ان يقال المراد نفي وجوب في الخصوصيات (قوله ثم ليت شعري الخ) قيل معناه اقتضاء الحكمة مع القدرة على تركه وهذا غير الوجوبين اللذين ابطلتهما وجوابه انهم جعلوا الاخلال بالحكمة نقضا يستحيل على الله فلزوم الملح يجمل الترك مستحيلا وان صح بالنظر الى ذاته وهذا هو مذهب الفلاسفة اذ يجمعون ايجاد العالم لازما لاشتماله على المصالح ويسندونه الى العناية الازلية ولهذا اضطر متأخروا المعتزلة الى ان معنى الوجوب عليه تعالى

بعضهم والكلام مع الجمهور لا مهم (قوله فوجب عليه) اى عقلا (قوله في الخصوصيات) اى لا يجب في رعاية الحكمة خصوص فعل الجواز قيام غيره مقامه (قوله غير الوجوبين) وهما استحقاق تاركه الذم ولزوم الصدور (قوله وجوابه) يعنى ان في كلامهم

ما يدل على تشبههم هنا
بذيل الفلاسفة فاذا ذكرته
من المعنى المخاير للوجوبين
فليس بمرتضاهم (قوله
قال بعض المعتزلة) الظاهر
ان الترك في قولهم ايضا
صحيح بالنظر الى ذاته
فرجعه الى قول الفلاسفة
كما سبق فافهم (قوله
وقوله تعالى ويوم القيمة)
لا وجه لتغيير عبارة
الآية الكريمة لعله سهو
منه (قوله دليل على ان
العرض قبل الخ) فيه
ان العاطفة لا تدل على
الترتب اللهم ان يقال المراد
الاستدلال بالفحوى (قوله
نوع من الحياة) ويجوز
ذلك في الاجزاء المتفرقة
المجتمعة عندنا لعدم
اشتراطنا البنية لها فتعريفها
بأنها قوة تتبع اعتدال
النوع على ما في المواقف انما
هو بالنظر الى الحياة المعلومة
الوقوع فافهم (قوله وقت
الحدوث مشخص خارجي)
اذ يلزم تبديل الاشخاص

انه يفعل البتة ولا يتركه وان جاز التارك كافي العاديات فانما نعلم
قطعا ان جبل احد لم يتقلب الا ان ذهبوا وان جاز انقلابه وأجيب
بأن الوجوب مجرد تسمية والعجب انهم لا يحملون ما اخبره
الشارع من افعاله واجبا عليه مع قيام الدليل على انه يفعل البتة
(قوله استحقاق تاركه الدم والعقاب) فان علم هذا الاستحقاق
بالشرع فالوجوب شرعي ولا فمقلى وقال بعض المعتزلة
بالوجوب عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الدم عند العقل
فيكون وجوبا عقليا (قوله هو ظاهر) اذ لا معنى للدم لانه المالك
على الاطلاق ولا للعقاب بالاتفاق اذ لا يتصور في حقه تعالى
(قوله فانها امور ممكنة اخبر بها الصادق) انما قيد بالامكان
لان النقل الوارد في الممتنع العقلي يجب تأويله لتقديم العقل
على النقل فان قوله تعالى الرحمن على العرش استوى لا دلالة
على الجلوس المحال على الله تعالى يجب تأويله بالاستيلاء ونحوه
(قوله النار يعرضون عليها) اي عرضهم على النار احراقهم
من قولهم عرض الاسارى على السيف اي قتلوا به وقوله
تعالى ويوم القيمة يعرضون دليل على العرض قبل ذلك اليوم
(قوله اغرقوا فادخلوا نارا) وجه الاستدلال ان الفاء
للتعقيب من غير تراخ (قوله جاد لا حياة له الخ) جوز بعضهم
تعذيب غير الحي ولا شك انه سفسطة واما تعذيب المأكول
بخاق نوع الحياة في بطن الآكل فواضح الامكان كدورة
في الجوف وفي خلال البدن فانها تألم وتتلاذ بلا شعور منا
(قوله لا دليل لهم يعتد به) قالوا ان اعيد الوقت الاول
ايضا فهو مبدأ لامعاد والا فلا اعادة بعينه لان الوقت
من جملة العوارض وأجيب اولاً بان اعادة العين بالمشخصات
المعتبرة في الوجود ولائم ان الوقت منها والا يلزم تبديل
الاشخاص بحسب الاوقات لا يقال يحتمل ان يراد ان
وقت الحدوث مشخص خارجي لا نأقول هنا مع انه
كلام على السند مدفوع بأن المعتبر في الوجود ما لا يتصور
هو بدونه وما لا يضر عدمه في البقاء لا يضر في الاعادة ايضا

بحسب تبدله (قوله وثانيا) جواب باختيار الشق الثاني كما ان المختار في الاول الاول

هذا خلف لان التوسط يقتضى الاثنية (قوله وقد يجاب) حاصله منع التخلل بين الشئ ونفسه بتحصيل الاثنية (قوله وايضا لو تم) نقض اجالى لاستدلالهم بتخلل العدم فانهم (قوله وفيه بحث) اى فى قوله وقد يجاب (قوله ثم لا يخفى) جواب عن النقض بالفرق بين المقامين (قوله فلا تخلل فى الشخص الباقي) فيه ان العدم لا يقطع الاتصال حالة الابتداء بحالة الاعادة ففى الشخص الباقي جزء الزمان الواقع فى الخلال قد قطع اتصال سابقة بلا حقه واعتبار الاتصال بالواسطة فى الباقي لا يفيد اذ القاطع فى المعاد هو زمان العدم ايضا ويمكن ان يقال الوجود المستمر لا كالوجود المقطوع استمراره بالعدم فانهم (قوله ليحصل الجسم) يعنى ان الحكمة فى خلقها هو هذا

وثانيا بان المبدأ هو الموجود فى وقت المبدأ والوقت ههما معاد فرضارة والوايض الواعيد المعدوم بعينه لتخلل العدم بين الشئ ونفسه هفوا جيب بمنع الاستحالة فانه فى التحقيق تخلل العدم بين زمانى الوجود ولا استحالة فيه وقد يجاب بتجويز التميز فى الوقتين بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء الشخصات بعينها فيكون التخلل بين المتغيرين من وجه وايضا لو تم ذلك لامتنع بقاء شخص مازمانا ولا لتخلل الزمان بين الشئ ونفسه وفيه بحث اذا الاختلاف فى غير الشخصات لا يدفع التخلل بين الشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه وان دفعه بين الشخص المأخوذ مع جميع العوارض ونفسه ثم لا يخفى ان معنى التخلل يقطع الاتصال الوقوع فى الخلال فلا تخلل فى الشخص الباقي (قوله لان مرادنا الخ) وذهب البعض الى اعادة الاجزاء الاصلية بعد اعدامها لقوله تعالى * كل شئ هالك الا وجهه * واجيب بأن هلاك الشئ خروجه عن صفاته المطلوبة منه والمطلوب بالجواهر الفردة انضمام بعضها الى بعض ليحصل الجسم والمطلوب بالمركبات خواصها وآثارها فالتفريق اهلاكل لكل (قوله والاجزاء المأكولة فضلة فى الاكل الاصلية) فان قيل يحتمل ان يتولد من الجزء الاصلى للمأكول نطفة يتولد منها شخص آخر قلنا لعل الله تعالى يحفظه من ان يصير جزءا لبدن آخر فضلا عن ان يصير نطفة وجزأ اصليا والفساد فى الوقوع لا الجواز (قوله وان الجهنمى ضره مثل أحد) قيل ذلك بالانتفاخ لا بضم زائد والالزم تعذيبه بلا شركة فى المعصية وفيه بحث لان العذاب للروح المتعلق به (قوله قلنا انما يلزم التناسخ الخ) حاصل الجواب ان التناسخ مغايرة البدنين بحسب ذوات الاجزاء والتغير ههنا فى الهيئة والتركيب وقد يتوهم ان حاصله منع التغير بناء على ان البدن الثانى مخلوق من اجزاء البدن الاول

(قوله لاروح المتعلق به) قد يقال الكلام فى جملة متعلقا بما لم يوص به لاجل

فيكون عين الاول فيعترض بأن قوله تعالى • كما نضجت
جلودهم بدلناهم جلودا غيرها • يدل على تفاير الجلدين
مع اتحاد اجزائهما بناء على تفاير الهيئة والتركيب وانت
خير بأن دعوى اتحاد الاجزاء غير مسموعة فتأمل (قوله
ان كتب الاعمال هي التي توزن) وقيل بل يحمل الحسنات
اجساما ثورانية والسيئات اجساما ظلمانية (قوله لقوله تعالى
انا اعطيناك الكوثر) يشير الى ان الكوثر هو الحوض
والا صح انه غيره فانه في الجنة والحوض في الموقف (قوله
وريجح اطيب من المسك الخ) ويجوز ان يكون له طعم لذيد
فيتلذذ بريجحه وطعمه عند الشرب الثاني ان وقع (قوله
من شرب منه فلا يظم ابدا) ويجوز ان لا يشربه الا من قدر له
عدم دخول النار او لا يعذب بالظم من شربه وان دخل النار
(قوله ادق من الشعر واحد من السيف) هكذا ورد في الحديث
الصحيح المشهور ان الميزان قبل الصراط وماروى من ان
الصحابه قالو يا رسول الله اين نطلبك يوم الحشر فقال عليه
السلام على الصراط فان تجددوا فعلى الميزان فان لم تجددوا
فعلى الحوض فوجهه ان الطلب في المكان المرتب يجوز بأن
يستأنف من كل طرف على انه رواية غريبة فلا يعارض
المشهور (قوله واسكانهما الجنة) والقول بأن تلك الجنة
كانت بستانا من بساتين الدنيا مخالف لاجماع المسلمين
وقديتوهم انه مردود بقوله تعالى • قلنا اهبطوا منها جميعا •
اذا الهبوط انتقال من المكان العالي الى السافل ويرد عليه انه
يحتمل ان يكون ذلك البستان على موضع مرتفع كقلة الجبل
(قوله نجعلها لذين) اى نخلقها لاجلهم فان قلت يحتمل ان
يجعل لذين مقعولا ثانيا نجعل فيصير الحاصل جعلها كائنة لهم
لانفسها قلت يمكن ان يقال المتبادر من جعل الدار لزيد تمكنه
من التمكن فيها وهذا المعنى لازم لوجود الجنة واما الحمل على
التمكن بالفعل فمدلول عن الظاهر (قوله اكلها دائم) الا كل
بضمين كل ما يؤكل ويرد على هذا الاستدلال انه مشترك الالزام

التعذيب فافهم (قوله
فتأمل) اشارة الى ان
اتحاد اجزاء الجلدين ليس
بلازم للاعادة اذ يجوز
ان يخلق الجلد لاجل الاجزاء
الاصلية للبدن فافهم (قوله
والحوض في الموقف)
قد يقال يجوز ان يخرج
الله من الجنة للانتفاع
يومئذ ثم يدخله (قوله
قلت يمكن الخ) وحاصله
ان الجمل بمعنى التيسير
الذى ذكر يتبادر منه
التمكن من التمكن لا التمكن
بالفعل والتمكن لازم
الوجود فلا يتأخر عنه
فلا فرق بينه وبين ما سبق
من معنى الجمل في الدلالة
على انها سوف توجد
(قوله واما الحمل على
التمكن بالفعل الخ)

اذالمراد بالشئ هو الموجود المطلق لا الموجود في وقت
التزول فقط ومثله قوله تعالى خالق كل شئ وهو بكل شئ
عليم (قوله وانما المراد الدوام بانه الخ) يعنى ان المراد هو
الدوام التجدد في العرف فان نوع الثمار يمدد دائما بحسب العرف
وان انقطعت في بعض الاوقات ولك ان تقول هلاك كل
شخص بعد وجود مثله فلا ينقطع النوع اصلا (قوله بل يكفى
الخروج عن الانتفاع به) اى المقصود منه فلا يرد عليه ان مالا
يفنى يدل على وجود الصانع وهى من اعظم المنافع (قوله
الشرك بالله) ان اريد مطلق الكفر بالسحر مندرج فيه لانه
كفر بالاتفاق والافسار انواع الكفر يبقى خارجة (قوله
انهما اسمان اضافيان) هذا يخالف ظاهر قوله تعالى . ان
تجنبوا كبار ما تنهون عنه فكفر عنكم سيئاتكم والتوجيه
ما سيجى من ان المراد بالكبار جزئيات الكفر (قوله بطريق
الاستحلال) اى على وجه يفهم منه عدة حلالا فان الكيرة على
هذا الوجه علامة عدم التصديق القلبي (قوله لما اجمع
عليه السلف لا يقال لاجماع مع مخالفة الحسن لانا نقول النفاق
كفر مضمرو قيل المراد هو الاجماع المتقدم عليه وهو غلط
والا لما خالفه الحسن (قوله والحديث وارد على سبيل التغليظ)
لا يقال فح يلزم الكذب في اخبار الشارع لانا نقول المراد
بالايان هو الايمان الكامل لكن ترك اظهار القيد تغليظا ومبالغة
وفيه دلالة على انه لا ينبغى ان يصدر مثله عن المؤمنين (قوله على
رغم انهم ابي ذر) رغم الانف وصوله الا الرغام بالفتح وهو
التراب وفيه مذلة صاحبه يقال فعلته على رغم انفدى على خلاف
مراده لا بل اذلاله والجار في الحديث متعلق بمحذوف
اى قلت هذا على رغم انفه (قوله ومن لم يحكم بما
انزل الله) وجه الاستدلال ان كلمة من عامة يتناول القاسق
والجواب ان الحكم بالشئ هو التصديق به ولا نزاع في كفر
من لم يصدق بما انزل الله وايضا كلمة ما منها الجنس فيم التنى
ولا نزاع في كفر من لم يحكم بشئ مما انزل الله تعالى (قوله

جواب عما يقال من انه لم
يحمل عليه حتى لا تفيد الآية
مدعاهم لعدم لزومه الوجود
فافهم (قوله اذالمراد بالشئ
هو الموجود الخ) يعنى لو تم
هذا الدليل لدل على عدم
خلقها يوم القيمة ايضا لكنه
قد يقال المراد كل شئ في الدنيا
فافهم (قوله فلا ينقطع
النوع اصلا) في الاعتبار
الاول انقطاع ما بين المثليين
(قوله اى المقصود منه) وهو
ترتب الآثار المطلوبة منه
عليه (قوله فسائر انواع
الكفر) كالانكار بالحشر
وعذاب القبر وغيره (قوله
النفاق كفر مضمرو) فلا
مخالفة من هذه الجهة لكن
فيه ان له مخالفة من جهة
اخرى وهو القول بكفر
اهل الكبار فافهم
قوله وارد في التغليظ)

من كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون) وجه الاستدلال ان ضمير
الفصل حصر الفاسق في الكافر والجواب ان هذا الحصر ادعائي
للباطنة والا فالفاسق يتناول الكافر بعد الايمان وقبله اجاءا
(قوله ومن ترك صلوة متعمدا فقد كفر) الجواب انه محمول
على الترك مستحلا وعلى كفر ان النعمة (قوله ان العذاب على
من كذب وتولى) وجه الاستدلال ان تعريف المسند اليه
يحصره على المسند اعني الكون على المكذب على ما تقرر
والجواب انه ادعائي لان شارب الخمر معذب وليس بمكذب
وقس عليه نظائره (قوله والله لا يغفران يترك به) اي ان
يكفر به وانما عبر عن الكفر بالشرك لانه كفار العرب كانوا
مشركين (قوله وبعضهم الى انه تمتع عقلا) اي ذهب بعض
المسلمين الى امتناع المغفرة عقلا بناء على هذه الادلة وهم المعتزلة
فلا يرد ما قيل من ان هذا قول بالايجاب الحكمة تعذيبه وهو
قول المعتزلة وقد ابطله اولا وقوله لا يحتمل الاباحة قول
بالقيح العقلي فينافي قولهم يجوز للشرع ان يحسن القيم ويقبح
الحسن على انه يجوز ان يكون عدم احتمال الاباحة لمنافاتها
الحكمة نعم يردان يمنع كون التفرقة قضية الحكمة لجواز ان
يكون عدم التفرقة متضمنا للحكمة خفية ولو سلم فيجوز التفرقة
بوجه آخر غير تعذيب المسيء مثل اثابة المحسن دونه ثم نهاية
الكرم يقتضي العفو عن نهاية الجناية وقوله فيوجب جزاء الابد
دعوى بلا دليل (قوله والمعتزلة يخصصونها) قد يظن ان
الضمير الآيات والاحداث فيعترض بانه لا يصح التخصيص
بالكبار المقرونة بالتوبة في قوله تعالى ان الله لا يغفران يترك به
الآية اذا المغفرة بالتوبة يعم المشرك بل كل عاص مع ان التعليق
بالمسيئة يفيد البعضية وايضا هي واجبة عندهم فلا يظهر للتعليق
فائدة وكذا لا يصح التخصيص بالصغار لان معرفة الصغار
عامة والصحيح ان الضمير للمغفرة ولهم ان يقولوا كلمة ما في هذه
الآية مخصوصة بالصغار جما بين الادلة ولا نسلم عموم مغفرة
الصغار اذ لا يجب مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها

ذكر ذلك في شرح جامع
البحارى للكرمانى رح
(قوله والجواب ان الحكم
الخ) محمول هذين
الجوابين تخصيص كلمة من
بالكفار او ببعضه فافهم
(قوله محمول على الترك)
يعنى اما ان يؤول الترك
او الكفر (قوله نظائره)
من المذكور في الشرح
وغيره (قوله اي ان يكفر)
يعنى هو من قيل ذكر
الخاص وارادة العام لنكتة
(قوله لمنافاتها الحكمة)
اي لا يقيح عقلا فتأمل
(قوله مثل اثابة المحسن
دونه) قيل عليه العفو
عن الكفر في الجملة خروج
عن الحكمة لكن لا خفا في ان
تعذيب صاحب الكبيرة ثم
الاثابة على ايمانه وعدم
تعذيب الكافر مع عدم
اثابته ابدا ليس بتسوية

مخلة للحكمة كما لا يخفى اللهم الا ان يقال العفو يوجب الاقامة (قوله والصحيح ان الضمير للمغفرة) ولا يخفى انه خلاف المتبادر على انه لا يندفع به الاعتراض من الآية فالوجه الاجزاء على الظن وان يجيبوا عن الاعتراض بأن التوبة عن الشرك انقلاب الى الايمان والمتبادر من عفو هو عفو حال الانصاف به وهو لا يقع اصلا بخلاف الكيرة اذ التوبة عنه لا تجعل صاحبه غير مذنب بل كغيره فهو متصف به حال العفو واما التعليق بالمشية فباعتبار ان ليس القبول

من واجبات التوبة فافهم (قوله انما استطرد) يعنى ان ذكره على سبيل النجى اذ لم يذكر انهم يدعون الوجوب حتى يكون ذكره استدلالا على نفيه فافهم (قوله من غير قطع الخ) قيده به وان كان المدعى الذى يحصل به المارد على الخصم هو الجواز مع الوقوع لعدم مساعدة الدليل له على ما قرره رح (قوله فلا ثبات الجزء الاول من الدعوى) يريد ان المدعى مركب من الجزئين احدهما هو جواز العقاب عليها والثانى وقوع ذلك العقاب كما نبهت عليه وادلة

ان شاء (قوله انما يدل على الوقوع) انما استطرد ذكره ههنا رد التمسكهم بهذه الآيات فى الوجوب ايضا والجواب ههنا قوله وقد كثرت النصوص آه (قوله وزعم بعضهم ان الخلف الخ) هذا هو مذهب الاشاعرة ومن يحزو حذوهم وفيه جواب آخر (قوله وهو تبديل للقول) بل كذب متصف بالاجماع واقول لعل مرادهم ان الكريم اذا اخبر بالوعد فالاثق بشانه ان يبنى اخباره على المشية وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة) اى من غير قطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وما ذكره الشارح من الادلة فلا ثبات الجزء الاول من الدعوى مع ان الخصم لا ينكره فتأمل (قوله اوجب بأن الكيرة المطلقة هي الكفر) حاصله ان التكفير مقيد بالمشية فلا قطع بالوقوع اذا اراد بالكبائر انواع الكفر واشخاصها ومغفرة ما عدا الكفر غير متعينة بالاجماع ولو لم يحمل الكيرة على الكفر لبقى التقيد بالدليل والتعليق بالاجتناب بلا فائدة لانه يجوز مغفرة الصفات بدونه (قوله والشفاعة) اى المقبولة ثابته لا يقال من تكب المكروه يتمحق حرمان الشفاعة كما نص

الشارح انما ثبت الجزء الاول اذ يجوز ان يكون استحباب الصغيرة باجماعهم ممن يتدارك المشية وان لا يكون والاحصاء ايضا لا ينافى عفو الكل كما لا ينافى عفو البعض فحصول الدليلين مجرد جواز العقاب والخصم لا ينكره هذا هو تحقيق الحق فى هذا المقام فدع عنك اراجيف العوام (قوله ان المراد بالكبائر) تعليل للتقيد بالمشية وحاصله المراد بالكبائر الكمالات ومغفرة ما دونها مقيد بالمشية باجماع الجانبين فلا قطع بالوقوع

(قوله بلا دليل) اذا اجاع
 من الفريقين على عدم تعين
 المغفرة في حق الصغار (قوله
 لان جزاء الادنى) فيه
 ان انسداد باب الخلاص عن
 صاحب الادنى وانفتاحه
 لصاحب الاعلى لا يمنع عن بعد
 (قوله اول عدم الدخول)
 فيه تجويز انها اغلظ واشد
 من الكبيرة كما لا يخفى (قوله
 لكن لا يدل على انها في حق
 اهل الكبار) ربما يقال اقتضاء
 المقام توسمهم بما يخصهم على
 ان ما ذكره الشارح يدل على
 ثبوتها في حق اهل الكبار
 (قوله فلملها تقبل بطريق
 آخر) كما ان يشفع شفيع من
 عند نفسه (قوله نعم لو قيل)
 حاصله ان ما نحن فيه بصدده
 ليس كاثبات المذكور فافهم
 (قوله والى صغيرة المجتنب غير
 مفيد) اذ يجوز ان يكون
 المفو بالنسبة الى صغيرة غير
 المجتنب قيل قد جرى الشارح
 ههنا على ما هو المشهور من
 عدم قولهم باستحقاق العقاب
 بارتكاب

عليه في التلويح فيحرم اهل الكبار بالطريق الاولى لانا نقول
 لان الملازمة لان جزاء الادنى لا يلزم ان يكون جزاء الاعلى
 الذي له جزاء آخر عظيم ولو سلم قلل المراد حرمان الشفعية او
 حرمان الشفاعة لرفع الدرجة او لعدم الدخول في النار او
 في بعض مواقف المحشر على ان الاستحقاق لا يستلزم الوقوع
 (قوله للمؤمنين والمؤمنات) اي لذنوبهم وهي تتم الكبار
 (قوله يدل على ثبوت الشفاعة) وعلى انها ليست لرفعة الدرجة
 لان عدم تلك الشفاعة لا يقتضي تقييد الحال وتحقيق الياس لكن
 لا يدل على انها في حق اهل الكبار (قوله ولا يقبل منها شفاعة)
 ظاهر الآية ينفي اصل الشفاعة ولو لزيادة الثواب ثم انه يحتمل
 ان يكون الضمير للنفس الثانية فالمعنى ان جاءت بشفاعة الشفيع
 لم تقبل منها فلملها تقبل بطريق آخر (قوله بعد تسليم
 دلالتها على العموم في الاشخاص) يشير الى منع الدلالة على
 عموم الاشخاص واعتراض عليه بان النفس نكرة في سياق النفي
 عامة والضمير راجع اليها فيعم ايها ويمكن ان يجاب عنه بانه
 لا ضرورة في رجوع الضمير اليها من حيث عمومها فان النكرة
 انفية خاصة بحسب الوضع وعمومها على ضروري فاذا قلت
 لا رجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه ان يكون جميع
 العالم على السطح نعم لو قيل الضمير للنكرة ووقوعها في سياق
 النفي كوقوعها فيه فيعم ايضا لم بعد جدا (قوله يجب تخصيصها
 بالكفار) ان قلت كيف تخص بهم وقد سلم عموم الاشخاص
 قلت المسلم هو الدلالة على العموم لا ارادته (قوله فلا معنى
 للمفو) عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة ثم
 والى صغيرة المجتنب غير مفيد فتأمل (قوله لانه بطل بالاجاع) لان
 جزاء الايمان هو الجنة والخروج عن الجنة بطل بالاجاع فتعين
 الخروج عن الدار وفيه منع ظاهر لجواز ان يراه في خلال العذاب
 بالتخفيف ونحوه (قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات)
 مبنى هذا الاستدلال على ان العمل الصالح لا يتناول التروك ثم
 انه لا يدل على عدم خلود من لا عمل له غير الايمان لكنه

(يبطل)

الصغيرة أصلا لكن لا يخفى عليك ان تخصيص التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة بالذكر لا وجه له والحق ان مراد الشارح تزييف قولهم بيان فساد اطلاقهم العفو على ترك

تعذيب التائب وصاحب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا ابطال قولهم رأسا (قوله يبطل مذهب الاعتزال) وهو ان اهل الكبيرة الغير التائب من المؤمنين مخلد في النار ولو عمل الصالحات (قوله وهذا الدليل الزامي) بناء على انهم يوجبون العدل (قوله لكنه غير مفيد) اذ يكفيهم الدوام فافهم (قوله لتقوية العمل) فيه ان التقوية باللام فيما فله ناصب وهذا ليس كذلك فافهم وقيل عليه انما ذكره مثلا لاستشهادا على ان الظاهر ان اللام صلة وانت خير بأنه ليس بشئ اذ لا شك في اولوية ذكر امثال المستشهد به على ان الظ هو الاستشهاد اذ المقام مقامه وكون اللام صلة في الظ مع احتمال التقوية لا ينافي ايضا تلك الاولوية (قوله يقينا خاليا) اذ لا شبهة

يبطل مذهب الاعتزال (قوله وقد جعل جزاء للكفر) اي على الاطلاق من غير تقييد بالشدة ونحوها فلا يرد جواز التفاوت بالشدة والضعف حتى لا يزيد الجزاء على الجنائية وهذا الدليل الزامي والاقتصر فيه تعالى في ملكه لا يوصف بالظلم (قوله مضرة خالصة) قالوا لا الخلوص لم ينفصل عن مضار الدنيا ولا يخفى ضعفه لجواز الانفصال بوجه آخر فيمكن منع هذا القيد ايضا لكنه غير مفيد ههنا (قوله قد يستعمل في المكث الطويل) لكن خلود الكفار بمعنى الدوام بالاجاع بل هو من ضروريات الدين بخلاف خلود اهل الكبيرة (قوله وما انت بمؤمن انا) الاولى ان يمثل بقوله تعالى انؤمن لك واتبعك الارذلون * لاحتمال ان يكون اللام في لنا لتقوية العمل لا للتعديدية (قوله ان يقع في القلب نسبة الصدق) اي يحصل فيه منسوبية الصدق الى الخبر وثبوته له من غير اذعان كالسوفسطائي بالنسبة الى وجود العالم فان له يقينا خاليا عن الاذعان هكذا حققه بعض المتأخرين (قوله صرح بذلك رئيسهم ابن سينا) ان قلت يلزمه ان يندرج يقين سوفسطائي ونحوه في التصور وانه بط بالضرورة او لا ينحصر التقسيم قلت له ان يمنع حصول اليقين بدون الاذعان وينع عدم الاذعان للسوفسطائي بقي ههنا بحث وهو ان المعنى المبر عنه « بكر وبن » امر قطعي وقد نص عليه في شرح المقاصد ولذا يكفي في باب الايمان الذي هو التصديق البالغ حدا الجزم والاذعان مع ان التصديق المنطقي يعم الظن بالاتفاق فانهم يقسمون العلم بالمعنى الاعم تقسيما حاصرا توسلا به الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه (قوله كان اطلاق اسم الكافر) وقوله نجعله كافرا اشارة الى ان الكفر في مثل هذه الصورة في الظ وفي حق اجراء الاحكام لا فيما بينه وبين الله تعالى

انه تصدر منه تصرفات يتفرع على التعيين لكنه يتمير عند التأمل فافهم (قوله حدا للجزم واذعان) قيل هذه الكفاية ليس للقطعية بل هي التزام لكون الظن الغالب الذي لا يخطر معه

احتمال النقيض من باب الايمان فالمراد بالاذعان هو الاتقياد مقتضى الاعتقاد لا ادراك ان النسبة واقعة لكن فيدها انهم اختلفوا في صحة ايمان المقلد مع ان له جز ما غايته انه يقبل الزوال فالترام كفاية الظن في باب الايمان بعيد منهم جدا (قوله ذكر في شرح المقاصد الخ) محصولة ان بينهما تباها

ورد بفتح اشعار العبارتين بما ذكر ولا يخفى عليك ان كلامه راجع مبنى على الظ (قوله لا يحتمل السقوط) قد يقال هذا خلاف المشهور من استلزام انتفاء الجزء لانتفاء الكل ويمكن ان يقال هذا في المحتملات وما نحن بصدده فن الاعتبار الشرعية (قوله هذا مناف لما عليه المتكلمون) يعني ان هذا الجواب لا يساعد مذهب الاشاعرة فاللام للمهد (قوله واما حال الحضور) اي حال ملاحظة العقل للتصديق قد يذهل عن حصوله وقد لا يبناء على ان العلم بالشيء لا يستلزم العلم بالعلم ولا ينافيه فافهم (قوله مع انه جزء منه) فافهم (قوله لا هذا الجمل لما وجد مؤمن اصلا اذ لو سلم دوام التصديق القلبي في جميع آفات العمر بحسب ملاحظته دائما فلان ذلك

وذكر في شرح المقاصد ان التصديق المقارن لامارة التكذيب غير معتد به والايمان هو التصديق الذي لا يقارن شيئا من الامارات (قوله زكن لا يحتمل السقوط) ان قلت اطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق فيهم قلت الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي (قوله التصديق باق في القلب) هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم ضد الادراك فلا يجتمعان (قوله والذهول) اي في حال النوم والنفلة انما هو عن حصوله فذلك الحال حال الذهول لا حال عدم التصديق واما حال الحضور فليس كذلك بل قد يذهل فيها وقد لا يذهل (قوله حتى كان المؤمن اسما الخ) ولذلك يكفي الاقرار مرة في جميع العمر مع انه جزء مفهوم الايمان (قوله وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام) ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد وان يكون على وجه الاعلان على الامام وعلى غيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان ركنافاته يكفي مجرد التكلم في العمر مرة وان لم يظهر على غيره (قوله والنصوص معاضدة الخ) لدلائلها على ان محل الايمان هو القلب فليس الاقرار جزأ منه واما انه التصديق لاسائر ما في القلب فبالاتفاق لان الايمان في اللغة التصديق ولم يبين في الشرع بمعنى آخر فلا يقل والا لكان الخطاب بالايمان خطا بما لا يفهم ولانه خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل ان قلت يحتمل ان يراد بالنصوص الايمان اللغوي قلت لا نزاع ان الايمان من المنقولات الشرعية بحسب خصوص المعلق فهو في المعنى اللغوي مجاز وفي كلام الشارع حقيقة والاصل في الاطلاق هو الحقيقة (قوله هل شقت قلبه)

في الاقرار فافهم (قوله لدلائلها على ان محل) اي دلالة بحسب ظواهرها مع « يرد » انه لا دليل على العدول عنها (قوله ولا نه خلاف) هذا دليل على ان لا ضرورة الى النقل ولو قدر وجوده واما السابق فدليل على الانتفاء (قوله من انتقولات الشرعية) لا تدافع

بينه وبين ما سبق اذا المراد منقول بالنسبة الى خصوص المتعلق وهو جميع ما جاء به النبي عليه السلام من عند الله تعالى وما ذكر فيما سبق من عدم النقل انما هو بالنسبة الى نفس معناه فافهم (قوله يرد عليه انه محتمل) اذ لم يذكر الايمان فيه صريحا حتى يحكم بأنه يدل بظاهره على كون القلب محله (قوله انما يتم اذا ضم) قد يقال سياق الكلام في مثابة ذلك الضم فافهم (قوله فيرد عليه

النصوص) يعني بعد الضم المذكور وهذا لا ينافي ورودها قبله فافهم (قوله عند الكرامية) ذكرهم لكون السؤال المذكور من قبلهم (قوله في وضع الشرع واللغة) يعني انهم يدعون ان الشارع واهل اللسان اعتبره كذلك في وضع لا انه واجب بتصرف عقلي (قوله اذ لا دخل في الاوضاع) دليل للبطلان المذكور (قوله في حق الاحكام) اي الاخرى المترتبة على الايمان (قوله من اضر الانكار الخ) هذه الموصولة مع ساقها يدل على ان الدال لا يكتفي في ترتيب حكم الايمان وهو النجاة عن الخلود في النار بل يجب فيه وجود المدلول

يرد عليه انه محتمل ان يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان (قوله لا يعرفون منه الا التصديق باللسان) يعني معناه الحقيقي عندهم هو فعل اللسان ولا يخفى انه انما يتم اذا ضم اليه عدم النقل في الشرع فيرد عليه النصوص المعاصرة (قوله حتى لو فرضنا الخ) يرد عليه انه ليس المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ بل اللفظ الدال بمعنى انه المعتبر في موضع الشرع واللغة فبطل ما قيل انه اذا اعتبر الدال لدلالته لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول اذ لا دخل في الاوضاع نعم لا اعتبار لها في حق الاحكام عندهم ايضا قالوا من اضر الانكار وظهر الاذعان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن اضر الاذعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة (قوله ويسمى مؤمنا لغة) اي يطلق عليه لفظ المؤمن عند اهل اللسان واللغة لقيام دليل الايمان فان اشارة الامور الخفية كافية في صحة اطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة كالعنصران والفرحان ومحوهما وفي المواقف ان الاقرار يسمى ايمانا لغة ويفهم منه بعمونة سياق كلامه انه حقيقة في الاقرار ايضا لكنه يخالفه ظاهر كلام القوم اللهم الا ان يقال يدعى وضع آخر (قوله لا يكتفي في الايمان فعل اللسان) لا يقال لهم يعملون مواطاة القلب شرطا لانا نقول هذا مذهب الرقاشي والقطن

ايضا والموصولة الاخرى انما ذكرت بالتبع وان لم يكن لها مدخل في النرض هنا (قوله كافية في صحة اطلاق) قيل فساد غنى عن البيان لكن عليه دائرة الفساد اذ لا شك في ان من سمع الاقرار من زيد مثلا وحكم بأنه مؤمن لا يجب عليه اعتبارا لتجاوز في اطلاقه هذا لو قصد معنى انه مقر بل قد يريد لمجرد هذا السماع انه مصدق تصديقا قلبيا

حقيقة وبالجملة لو لم يحز ذلك لانتفى إطلاق المؤمن باعتبار معنى التصديق القلبي إطلاقاً حقيقياً على أحد سوى عالم الغيب إذ لا مجال فيه لتغير الحكم بالدليل يدل على ما قلنا قول الشارح رح ويجرى عليه أحكام الإيمان ظاهراً الخ إذا لاجراء ليس على الاقرار الخالي عن التصديق

لا الكرامية ولهذا ذكرنا عدم الاستفسار عما في القلب (قوله وإيضاً لاجتماع منعقد الخ) رد آخر على الكرامية لأعلى المص وموافقيه كما توهم قوله مع القطع بأن العطف يقتضى المغايرة وأما عطف الجزء على الكل كما في قوله تعالى «تنزل الملائكة والروح» فتأويل جعله خارجاً لاعتبار خطابي وكفى بالظاهر حجة (قوله لا امتناع اشتراط الشيء بنفسه) لأن جزء الشرط شرط أيضاً (قوله وهذا) أى كونه زائداً بزيادة ما يجب الإيمان به لا يتصور في غير عصره عليه السلام كذا في بعض شروح العمدة وشرح نظم الأوحدى (قوله ولا خفاء في أن التفصيل أزيد) لنكثره بحسب تكرار متعلقاته من حيث أنها يجب الإيمان بها وإن لم يتكرر من حيث ذواتها فتأمل (قوله وحاصله أنه يزيد الخ) كذا نقل عن إمام الحرمين وغيره وقد يتوهم أن حاصله هو أن الدوام على العبادة عبادة أخرى فلذا يثاب عليه في كل حين وليس بشيء لأن كون الدوام عبادة غير كونه إيماناً فإن الدوام على التصديق غير التصديق بالضرورة (قوله وفيه نظر لأن حصول المثل الخ) قد يدفع بأن المراد زيادة أعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك (قوله ومن ذهب إلى أن الأعمال من الإيمان) فرضاً كان أو نقلاً كما هو مذهب الخوارج والملافة وعبد الجبار الهمداني أو فرضاً فقط كما هو مذهب الجبائي وأكثر معتزلة بصرة فإن قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فكيف يتصور الزيادة والنقصان قلت الناقل مما يقع جزءاً من الإيمان لا بما شرع

القلبي لو علم ذلك يكفر قطعاً فافهم أيديك الله (قوله لا الكرامية) فلا يمكن منهم ذلك الجملة (قوله رد آخر على الكرامية) دفع توهم يرد هنا بناء على أن المص اعتبر أن الإيمان بمجموع التصديق والإقرار فافهم (قوله يقتضى المغايرة) بمعنى أن لا يكون عينا ولا جزءاً (قوله لأن جزء الشرط شرط) إذ علة الشرط شرط المشروط (قوله وإن لم يتكرر بحسب ذاتها) أى وإن لم يتكرر ذلك التفصيل من حيث ذوات المتعلقات وتوخيجه هو أن التفصيل بمجموع التصديقات المفصلة المتعلقة بمجموع النسب مفصلة ولا تعدد فيهما بحسب الذات لكن أجزاء مجموع تلك النسب التي هي متعلقات لأجزاء مجموع

تلك التصديقات متكررة متصفة بأنها يجب الإيمان بها فباتصافها بذلك العنوان «من» كان أجزاء التصديقات إيماناً متكرراً بخلاف الإيمان الإجمالي إذ لا أجزاء فيه فافهم (قوله غير التصديق بالضرورة) قد يقال يجوز أن يكون المراد أن التصديق اليوم مثلاً يتغير

باعتبار اضافة زمان آخر فافهم (قوله من غير ان يشرع كذلك) يعني ان الشرع لم يعتبرها جزءاً يوجب انتفاؤه انتفاء الكل بل هي بحيث وجودها وجود جزء وعدمها ليس

بعدم جزء في اعتبار الشرع (قوله طاعة لا يخرج عنها طاعة) هذا ناظر الى من يدخل النوافل واما قوله او واجب كذلك ناظر الى من يخرجها فالواجب بمعنى الفرض (قوله فعدول عن الظ) قد يتوهم عدم الفرق بناء على ان تحصيل النظرى لا يتصور بدون النظر لكن لا يخفى عليك ان المكلف به في الاول هو الاتصاف بالايان غاية انه موقوف على النظر وفي الثانى هو النظر الا انه يستلزم ذلك الاتصاف (قوله صدق النبي بقة) الـظ ان المراد وقوع الاعتقاد بصدقه فلي هذا يكون تحصيله اختياراً من باب تكليف ما لا يطاق ضرورة استحالة تحصيل الحاصل سواء كان

جزأ و كذا بعض الفرائض قد يقع فرضاً فيقع جزءاً من غير ان يشرع كذلك كزيادة القراءة والقيام بحسبها في الصلاة وايضا قد يتقضى بعض انواع الفرائض بانتفاء وجوبه كالزكاة عن الفقراء او بعض افرادها بحسب قصر العمر كالصلاة والزكاة بل يمكن ان لا يجب الكل مكن آمن ومات قبل ان يجب عليه شئ وبه يعلم ان الايمان عند المعتزلة طاعة لا يخرج عنها طاعة او واجب كذلك فتدبر (قوله وبهذا الاعتبار) اى باعتبار التحصيل فان التكليف بالشئ بحسب نفسه غير التكليف به بحسب تحصيله والاول لا يتصور الا في مقولة الفعل واما جعل التكليف بالايان تكليفاً بالنظر الموجب له فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله واجبة اجاعاً وقوله تعالى آمنوا بالله والحق ان النظرى مقدور للبشر ولو بالواسطة وبحسب التحصيل ولذا قد يعقد نقيضه عند الغفلة عن النظر الذى هو واسطة التحصيل هذا خلاصة ما فى شرح المواقف (قوله ولا يكنى المعرفة) فن شاهد المعجزة فوق في قلبه صدق النبي عليه السلام بقة يكون مكلفاً بتحصيل ذلك اختياراً فحينئذ حاصل كلام بعض المتأخرين ان التصديق هو العلم اليقيني الذى يحصل بمباشرة اسبابه والمعرفة اعم فيكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقاً عنده فان قلت يلزم ان يكون المعرفة اليقينية الغير الاختيارية تصوراً عنده قلت التصديق الايماني عنده نوع من التصديق الميزاني وهو المقابل للتصور فلا اشكال هنا هو توجيه كلام بعض المتأخرين

بالاختيار اولاً فان قلت يجوز ان يراد وقوع تصور الصدق قلت فما تقول فيمن اعتقد بقة الله الا ان يقال انه مكلف بتحصيل النظر الموجب لذلك الاعتقاد وان حصل الموجب قبل وفيه ما فيه فافهم (قوله من التصديق الميزاني) اذ هو اعم مما

حصوله بالاختيار اولاً ولايماناً
هو النوع الثاني (قوله وليس
بمختار عند الشارح) لانه جعل
التصديق الايمانى فيما سبق
نفس التصديق الميزانى
(قوله وانما قلنا كذلك) يعنى
تقديره المضاف وتقييده
المستثنى منه بكونه من
المؤمنين (قوله ليلائى كلمة من)
اذ هى بيان للبيت (قوله
اعترض عليه) محصولة
تجويز عموم المستثنى منه
لكن لا يخفى عليك ان وضع
المظهر موضع المضمرة هنا
يؤيد الاتحاد لا انه يوجب
القطع (قوله من سعى فى علم
الكلام) مع انه غير العلم
الشرعى فى المفهوم واخص
منه (قوله عن الآخر) اى
عن موصوف الآخر فافهم
(قوله اى فيما ارسل)
اوله به لان الامر من مقولة
الانشاء (قوله والاولى)
وجه الاولوية عدم اشعار
التغاير بوجه من الوجوه
(قوله تحقق مدلوله اى
المعتبر فى الشرع) (قوله
معارضة فى المقدمة) وهى
صغرى قياس الاتحاد القائلة
ان الاسلام عبارة عن
التصديق القلبي وتوضيحه

وليس بمختار عند الشارح وتفصيل الكلام مما لا يحتمله
المقام (قوله بمعنى قبول الاحكام) يعنى ان الاسلام
هو الخضوع والانقياد للاحكام وهو معنى التصديق
بجميع ما جاء به النبي عليه السلام فيرادف الايمان والترادف
يستلزم الاتحاد المطلوب فأمل (قوله ويؤيده)
اى الاتحاد قوله تعالى * فوجدنا فيها غير بيت من المسلمين
* اى لم نجد فى قرية لوط احدا من المؤمنين الا اهل بيت
من المسلمين وانما قلنا كذلك لكثرة البيوت والكفار فيها
وليلائى كلمة من واعترض عليه بان الاستثناء لا يتوقف
على الاتحاد كقولك اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض
النخلة وقد يستدل بقوله تعالى * ومن يتبع غير الاسلام
دينا فلن يقبل منه * والايمان يقبل من طالبيه ويرد عليه
انه ليس المراد غير الاسلام فى المفهوم وهو ظ فيحتمل ان
يكون الاسلام اعم فاذا قلت من سعى فى غير العلم الشرعى
فقد سهى لست تحكم بسهولة من سعى فى علم الكلام (قوله
وبالجملة الخ) تصوير المدعى يعنى المراد بالوحدة عدم
 صحة سلب احدهما عن الآخر وهو اعم من الترادف
والتساوى ويثبت بكل منهما قوله فيما اخبر من اوامره)
اى فيما ارسل ولك ان تقول الامر بالشئ يتضمن الاخبار
عن وجوبه مثلاً (قوله والاسلام هو الخضوع والانقياد
لالوحيته) فهو تصديق خاص بأن الله تعالى الحق وذا
يستلزم التصديق بسائر احكامه فيبينها تغاير ظاهر (قوله وهو
فى الآية بمعنى الانقياد الظاهر) والاولى ان يقال قولهم
أسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله ولذا يصح ان يقال ولكن قولوا
آمنّا (قوله فان قيل قوله عليه السلام الخ) هذا معارضة
فى المقدمة كما ان الاول معارضة فى المط اعنى الاتحاد وقد يقال
اذا شرط فى الشهادة مواطاة القلب كما هو الحق يدل الحديث
على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق فلا يرد سؤال على
المشايع وليس بشئ لان مراد المشايخ عدم الانتكاح

ان دليلكم وهو قول الشارح لان الاسلام هو الخضوع الخ وان دل على انه عبارة عن التصديق لكن عندنا ما ينفيه وهو قوله عليه السلام الاسلام ان تشهد الخ لدلالته على انه هو الاعمال فعلى هذا ان المذكور في الشرح دليل المقدمة المطوية لا المقدمة نفسها كما لا يخفى فان قلت فما الحاجة الى هذا التوجيه قلت لولم يحمل السؤال معارضة لكان جوابه كلاما على السند وهو ليس من دأب المناظرة (قوله عن توجيه الكلام الخ) اذ هو ليس باعتراض على المشايخ بل على من وحد هما مفهوما (قوله فلا يرد) وجه عدم الورد هو انه لما اريد بالسعادة في بطن الام السعادة عند الختم كان الاتصاف بها عند تحققه لا قبل والمشارك المقدر موته على الايمان لم يحصل له تلك عند الاشراك (قوله اي ترجح جانب الوقوع) يريد ان الحكمة وان اوجبته عقلا لكن رعاية وجهها ليست من الواجبات العقلية على الله فلا توصله الى حد الوجوب (قوله يرد

من الطرفين والتصديق لا يستلزم الاعمال على ان فيه غفولا عن توجيه الكلام (قوله وذهب بعض المحققين الخ) حاصل كلامه ان الايمان المنوط به النجاة امر خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان فعند الجزم بحصوله لا أمن من أن يشوبه شيء من منافيات النجاة من غير علم بذلك قال في شرح المقاصد وهذا قريب لولا مخالفته لما يدعيه القوم من الاجماع (قوله بناء على ان البرة في الايمان والكفر الخ) يعني انه المنجى والمردى لا بمعنى ان ايمان الحال ليس بايمان وكفره ليس بكفر ومعنى قولهم السعيد من سعد في بطن امه ان السعادة المتدبرها لمن علم الله انه يتختم له بالسعادة كذا في شرح المقاصد فلا يرد ما قيل يلزمهم ان يكون المشرك مؤمنا سعيدا بالفعل اذا مات على الايمان فيكون التصديق ركنا يحتمل السقوط (قوله بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه) اي ترجح جانب الوقوع وتخرج عن حد المساواة كاستقامة احد الطرفين مع قرينه وأمنه ويرد عليه ما سبق من احتمال الحكمة الخفية في الترك فلا ترجيح والحق ان كلام المتن مستغنى عن هذا التوجيه (قوله وما ارسلناك الا رجة للعالمين) فانه عليه السلام بين امر الدين والدنيا لكل من آمن وكفر لكن من كفر لم يتدبر دايته ولم ينتفع برحته به وقد يوجه كونه عليه السلام رجة للكافرين بانهم آمنوا بدعائه عن الخسف والمسح وانت خبير بانه لا يناسب سوق هذا المقام (قوله وهي امر يظهر الخ) قيل لا بد من قيد موافقة الدعوى احتراز عن مثل نطق الجاد بانه مفتر كذاب واجيب بان ذكر التحدى مشعربه لانه طلب المعارضة في شاهد دعواه ولا شهادة بدون الموافقة وقد مر في صدر الكتاب ما يتعلق بهذا البحث فتذكره (قوله على انه قد امر ونهى) اما الامر

عليه (قيل عليه ان الحكمة بالضرورة يقتضي الارسال البتة وانت خير بان دعوى الضرورة في محل النزاع التزام للانحزام (قوله لا يناسب الخ) اذ السوق لبيان

نفسه عليه السلام من حيث رسالته
(قوله والحق الخ) قيل الجواب
ان المفهوم من الكتاب في
حق آدم هو استماع الكلام
المنظوم والمراد في غيره
هو القاء المعنى الروح
في اليقظة والاول من
خصائص الانبياء دون الثاني
لكن لا يخفى ان كلام
جبرائيل عليه السلام مع
مريم رض صريح في الكتاب
وذكر ايضا ارسل الى
ام موسى عليه السلام ملك
على وجه النبوة فاختر ايها
شئت من الجوابين واعلم به
(قوله بالفتح) اي بفتح
الكاف (قوله لانتهاه
علته) وهو عدم الرغبات في
الاموال لقرب الساعة
(قوله ماسوى الكذب
الخ) فالكذب في غير
التبليغ داخل فيه (قوله
والكلام في الصدور) قيل
جواز الصدور يستلزم جواز
الظهور عادة ولا يخفى
ان الاستلزام العادي لا يستلزم
الاجاب العقلي

فهو قوله تعالى اسكن انت وزجرك الجنة . واما النهي فهو
قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة . هذا لكن ذكر في المواقف
والمقاصد ان هذا الامر والنهي كان قبل البعث لانه في الجنة
ولا امة له هناك نعم بر دان يقال لم لا يكفي ان يكون حواء امة مسلمة
له في الجنة (قوله لم يكن في زمته نبي) فيكون الامر بلا واسطة
فيكون وحيه عليه تأمل لانه قد امرت ام موسى عليه السلام
بلا واسطة بقوله تعالى ان اقد فيه في التابوت . وام عيسى
عليه السلام كذلك بقوله تعالى وهزء اليك بجذع النخلة .
والحق ان الامر بلا واسطة انما يستلزم النبوة اذا كان لاجل
التبليغ وامر آدم كذلك (قوله وقد يستدل ارباب البصائر)
مبنى الاستدلال الاول على دعوى النبوة واطهار المعجزة على
التعيين والاجال ومبنى الاستدلال الثاني على انه اكمل
بالفتح على وجه لا يتصور في غير النبي عليه السلام ومبنى
الاستدلال الثالث على انه مكمل بالكسر على ذلك الوجه
ايضا وليس في هذين الوجهين ملاحظة التحدى واطهار
المعجزة (قوله لكنه يتابع محمدا عليه السلام) وماروي من
ان عيسى عليه السلام يضع الجزية اي يرفعها عن الكفار
ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية في شريعتنا
فوجهه انه عليه السلام بين انتهاء شرعية هذا الحكم وقت
نزول عيسى عليه السلام فالانتهاء من شريعتنا على انه
يحتمل ان يكون من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته كما في سقوط
نصيب مؤلفة القلوب (قوله على تقدير اشتاله على جميع
الشرائط) مثل العقل والضبط والعدالة والاسلام وعدم
الطعن (قوله وامام عدا ابا لاجاع) اي الكذب عدا فيما يتعلق
بامر الشرائع بطا جاعا اذ لو جاز لبطل دلالة المعجزة وهو مح
وهكذا في السهو وقال القاضي دلالة المعجزة فيما تعمد اليه
واما ما كان بلا عمد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة (قوله
وفي عصمتهم عن سائر الذنوب) يعني به ماسوى الكذب
التبليغ (قوله والعقل وهو مذهب المعتزلة) قالوا صدور الكيرة

والكلام فيه على ان التأدية الى النفرة حال وقوع الظهور لاحال جوازه (قوله باعلام من الله)
 قيل فجوابه ان العصمة غير لازمة فكيف اعلامها لكن لا يخفى عليك ان عدم وجوب العصمة

لا ينافي الاعلام بلا وجوب
 وما يقال من ان كثير امن
 الانبياء قتل ولم ينقل منهم
 اظهار الكفر ففيه ان المقتل
 لا يوجب الخوف عند الدعوة
 لجواز حصول استيلاء الكفار
 بمداهم الامن عندها فافهم
 (قوله اي بطريق صرف
 النسبة) يعني ان المراد من
 الصرف عن الظاهر هو هذا
 لا مطلق الصرف والا لكان
 ذكر غيره من ترك الاولى
 والكون قيل البعثة لغوا
 لدخوله فيه فالصروف
 مصروف فافهم (قوله
 بحمل العام) يعني يجوز ان
 يراد بالصرف عن الظ ما
 عد ترك الاولى والكون
 قبل البعثة (قوله فيه منع
 اي بحسب الظ فافهم) (قوله
 وفيه مافيه) لجواز ان يراد
 خلاف انتبادر (قوله فحفظ
 التفاوت الخ) قيل المراد بالتعدد
 التكثر الى العدد وبالتفاوت
 الرجحان في البلاغة وغيرها
 لكن لا يخفى عليك ان ذكر

يؤدي الى النفرة المانعة عن الانقياد وفيه قووات الاستصلاح
 والغرض من البعثة ويرد عليه ان الفساد في الظهور والكلام
 في الصدور (قوله اظهار الكفر تقية) اي خوفا لان اظهار
 الاسلام لقاء النفس في التهلكة وورد بانه يفضي الى اخفاء
 الدعوة الكلية اذ اولى الاوقات بالتيقن وقت الدعوة وايضا
 بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن عمرو و فرعون
 مع شدة خوف الهلاك وفيه بحث لجواز دفع خوف الهلاك في
 بعض الصور باعلام من الله (قوله فصرف عن ظاهره) اي
 بطريق صرف النسبة الى غيرهم فان الحمل على ترك الاولى ونحوه
 صرف عن الظاهر ايضا وفيه توجيه آخر بحمل العام على
 ما عدا الخاص المقابل له (قوله ولا شك ان خيرية الامة)
 فيه منع لجواز ان يكون الخيرية بحسب سهولة انقيادهم
 ووفور عقولهم وقوة ايمانهم وكثرة اعمالهم (قوله لانه
 لا يدل الخ) قد يقال المراد بأولاد آدم في العرف هو نوع
 الانسان وهو المبتادر ايضا وفيه مافيه وقد يوجه ايضا بأن
 في اولاده من هو افضل منه نوح او ابراهيم او موسى
 او عيسى عليهم السلام على اختلاف الاقوال وفيه ضعف
 ايضا اذ قد قيل بأن آدم هو الافضل لكونه ابا البشر والاولى
 ان يستدل بقوله عليه السلام انا اكرم الاولين والآخرين
 عند الله ولا فخر (قوله بدليل صحة استثناءه) اذا اصل
 في الاستثناء هو الاتصال وايضا لو لم يندرج في الملائكة
 لم يتناول امرهم بالسجود فلم يوجد فسقه عن امر ربه وقد
 يجاب بأن امر الاعلى يتضمن الادنى بلاصرية (قوله صح
 استثناءه منهم تغليا) فمحتمل يكون الامر بالسجدة لجماعة
 فيهم ابليس وعبر عنهم بالملائكة تغليا (قوله وهو

التفاوت يعني عن ذكر التعدد وان لم يكن احدهما عين الآخر والتشنيع عليه بانه بيد من التفسير
 ولا شك في انه غثون او تزوير (قوله والاول انسب الخ) يعني ان المراد هنا وحدة الدال

في الاتصاف بأنه كلام الله
لاوحدة المدلول بناء
على ان التشبيه للتوضيح
ولا فرق في وضوح وحدة
مدلول هذا وذلك وعدمه
لكن الاقرب ان يراد هنا
وحده المدلول ايضا
والتشبيه لما ذكرها
في بحث الكلام (قوله وقيل
سماها الخ) يعني اطلق الرؤيا
على المعراج على زعمهم
(قوله ومرة بروحه) وذكر
ذلك في بعض التفاسير (قوله
بل هي سنة الخ) قد يضم
الارهاص الى الكرامة
الاستدراج الى الاهانة
(قوله امتحانا الخ) فيكون
معجزة معلومة له لكن المتبادر
من الآية ان لا علم له (قوله
من الظروف الزمانية الخ)
يعني انها على الاكثر ظرف
رمضافة الى الجملة (قوله
متعجبا لانكارا

واحد) اي متحد من حيث انه كلام الله وان تفاوت
من حيث خصوصيات النظم المقررة فطف التفاوت على
التعدد قريب من العطف التفسيري ولك ان تقول كلها
كلام الله تعالى اي دال عليه فمضى الوحدة ظ و لا اول
انسب لقوله كما ان القرآن كلام واحد (قوله اي ثابت بالخبر
المشهور) يفهم منه ان المعراج الى السماء ايضا مشهور وما ثبت
بطريق الآحاد هو خصوصية ما اليه من الجنة وغيرها (قوله
واجيب بأن المراد الرؤيا بالعين) وقد يجاب ايضا بأن المراد رؤيا
هزيمة الكفار في غزوة بدر وقيل هي رؤيا انه سيدخل مكة
وقيل سماها رؤيا على قول المكذبين نحو قوله تعالى اين شركائي
(قوله والمعنى ما قد جسده) والاولى ان يجاب بأن المعراج
كان مكررا مرة بشخصه ومرة بروحه وقول عائشة رضي الله
عنها حكاية عن الثانية (قوله يكون استدراجا) ان وافق
غرضه والايسمى اهانة كما روى ان مسيلة الكذاب دعى
لاعور ان يصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء
وقد يظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم من المحن
والمكاره ويسمى معونة قالوا الخوارق اربعة معجزة وكرامة
ومعونة واهانة وفيه نظر بل هي ستة بضم الارهاص
والاستدراج (قوله وايضا الكتاب ناطق الخ) ان قيل الاول
ارهاص لنبوة عيسى او معجزة لذكرا عليهما السلام والثاني
معجزة لسليمان عليه السلام قلنا نحن لان دعى الاظهار امر خارق
عن بعض الصالحين بلا دعوى النبوة وقصد اثباتها ولا يضرنا
تسميته ارهاصا او معجزة لنبي هو من امته وسياق الآيات يدل
على انه لم يكن هناك دعوى النبوة ولا قصد التصديق بل لم يكن
لذكرا عليه السلام علم بذلك والامسأل بقوله اني لك هذا كذا
في شرح المقاصد وفيه بحث لان الخوارق الارهاصية ليست
من محل النزاع والافالتزاع لفظي ولا ينحى فساد على ان سؤال
ذكرا يحتمل ان يكون امتحانا لمعرفة صريم (قوله يتارجل الخ)
اعلم ان يتارجل الاشباع وينسب الى المزينة من الظروف الزمانية

اللازم، بالإضافة إلى الجملة الاسمية وفيها معنى المجازاة فلا بد لهما
 من جواب فإن مجرد عن كلمتي المفاجأة فهو العامل والافعال عامل
 معنى المفاجأة في تلك الكلمتين (قوله فقال الناس الخ) أي عند
 حكاية النبي عليه السلام هذه القصة التي سمعها من الملك قال
 الناس متعجبا بقرّة تكلم أي تتكلم بحذف إحدى التائين فقال
 عليه السلام آمنت بهذا أي صدق الملك فيما سمعت منه من تكلم
 البقرة (قوله أشار إلى الجواب بقوله الخ) حاصله أن الاشتباه
 عند ادعاء الرسالة لنفسه وهو مستحيل منه لأنه تدين ومقر
 برسالة سوله وعند عدم الادعاء الاشتباه لأنه كرامة له ومعجزة
 لرسوله وقد سبق في صدر الكتاب عد الكرامة معجزة انما هو
 بطريق التشبيه لا شتر اكهما في الدلالة على حقيقة دعوى النبوة
 فتذكر (قوله والاحسن أن يقال بعد الانبياء) قال عليه السلام
 والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين
 على أحد افضل من أبي بكر رضي الله تعالى عنه ومثل هذا السوق
 لاثبات افضلية المذكور وانه يظهر أن ابا بكر افضل من سائر
 الامم ايها (قوله اراد البعديّة الزمانية) يرد عليه انه ان
 اراد بعد موت نبينا لم يفد التفضيل على من مات قبله عليه
 السلام وان اريد بعد بعثة نبينا ينبغي أن يخص النبي عليه السلام
 وعلى كلاً القديرين لم يفد التفضيل على سائر الامم (قوله لا بد
 من تخصيص عيسى عليه السلام) وكذا ادريس والخضر
 والالياس عليهم السلام اذ قد ذهب المظاه من العلماء إلى أن
 اربعة من الانبياء في زمرة الاحياء الخضر والالياس
 في الارض وعيسى وادريس في السماء (قوله لم يفد التفضيل
 على السابقين) أي صراحة والا فالعجوبة افضل منهم
 والافضل من الافضل افضل ولذلك قال سابقا والاحسن
 (قوله على هذا وجدنا السلف) أي أكثر أهل السنة وقد
 ذهب البعض إلى تفضيل علي بن عثمان والبعض الآخر
 إلى التوفيق فيما بينهما (قوله فلا وقت جهة) لأن قرب الدرجة
 وكثرة الثواب امر لا يعلم الا باخبار من الله تعالى ورسوله

قوله بطريق التشبيه الخ)
 لعدم صدق تعريف المعجزة
 عليها (قوله وان اريد بعد بعثة
 الخ) قد يقال المراد الثاني لكن
 البعديّة يجوز أن يعتبر ظرفاً
 لحصول الفضل لا لوجود
 البشر وفضله عليه السلام
 حاصل حين البعث لا بعده فعلى
 هذا لا حاجة إلى تخصيص
 عيسى عليه السلام وغيره واما
 افضليته على سائر الامم فستفادة
 من افضليته على الافضل منهم
 فافهم فأنه نفيس (قوله وقد
 تواتر الخ) المقصود منه ذكر
 مناقبه لا الإشارة إلى كونه
 افضل من عثمان رضي الله
 عنه ويحتمل هذا وما قبله
 يأباهما قوله عليه السلام ثم
 يصير ملكاً غرضاً فافهم

(قوله وقد يجاب الخ) وفيه ان لا فائدة في تكليف ما في عجز الايمان فالاولى جواب الشارح رح (قوله وعدم العدم وجود) وهو الخلق (قوله ثم الظلم المطلق) اي المذكور بلا قيد المحمول على الكمال والافطلق الظلم يتناول القسمين التعدي على الغير والعصيان (قوله وقد يجاب ايضا) هذا هو الموافق لما روى من انهم اختاروا واحدا منهم (قوله على ان صيغ الافعال الخ) يعني ان الدلالة على امر آني ليست بمختصة بلفظة ينال فافهم (قوله قالوا الخ) وايضا قوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين

والاخبار متعارضة واما كثرة الفضائل فما يعلم بتبع الاحوال وقد تواتر في حق علي ما يدل على كثرة عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات (قوله قد اجتمعوا يوم ترفي) بضم التاء على صيغة المجهول والمشهور ان ابا بكر رضى الله عنه خطب حين وفاته عليه السلام وقال لا بد لهذا الدين ممن يقوم به فقالوا نعم لكن ننظر في هذا الامر وبكر والى سقيفة بني ساعدة اى اتوا بكرة (قوله بل عن خطأ في الاجتهاد) فان معاوية واحزابه بغوا عن طاعته مع اعترافهم انه افضل اهل زمانه وانه الاحق بالامامة منه بشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رضى الله عنه (قوله ولعل المراد ان الخلافة الكاملة) ويحتمل ان يراد الخلافة على الولاة يكون ثلاثين (قوله لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه الحديث) فان وجوب المعرفة يقتضى وجوب الحصول وهذه الادلة لمطلق الوجوب واما انه لا يجب علينا عقلا ولا على الله تعالى اصلا فلبطلان قاعدة الوجوب على الله والحسن والقيح العقلين وايضا لو وجب على الله لما خلا الزمان عن الامام والامة بكسر الميم بناء النوع كالجلسة ومعنى النسبة الى الجاهلين كونها على طريق اهل الجاهالة وخصلتهم وقديقال المراد ههنا بالامام هو النبي قال الله تعالى لابراهيم * انى جاعلك للناس اماما * وذلك بالنبوة (قوله فيعصى الامة كلهم) لان ترك الواجب معصية والمعصية ضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة وقد يجاب عنه بانها بما يلزم المعصية لو تركوه عن قدرة واختيار لاعن عجز واضطرار فلا اشكال اصلا (قوله مع عدم القطع بمعصيته) يرد عليه ان الشرط هو المعصية لا العلم بالمعصية وعدم القطع انما ينال في الثاني لا الاول على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع اهل البيعة غير معلوم (قوله فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما) ان قلت حقيقة المعصية كما ذكره عدم خلق الله الذنب وعدم العدم وجود فكيف لا يكون غير

المعصوم ظالما قلت معنى قوله حقيقة العصمة كذا ان ما لها
وغايتها ذلك واما تعريفها فهي ملكة اجتناب العاصي مع
التمكن منها وقد يعبر عن الملكة بالاطف لحصولها بمحض
لطف الله وفضل منه ولا يخفى ان من ليس له تلك الملكة لا يلزم
ان يكون عاصيا بالفعل ثم ان الظلم المطلق اخص من المعصية
لانه التعدي على الغير وقد يجاب ايضا بجواز ان يراد بالعهد
في الآية عهد النبوة على ما هو رأي اكثر المفسرين (قوله
لا يزال المحنة) اي التكليف يسمى به اذ بها تمنح الله تعالى عباده
ويبلوهم ايهم احسن عملا (قوله قلنا غير الجائز هو نصب الخ)
وقد يجاب ايضا بان معنى جعل الامامة شوري ان يتشاوروا
فينصبوا واحدا منهم ولا يتجاوزهم الامامة ولا النصب
ولا التعيين وحينئذ لا اشكال اصلا (قوله لا يعزل الامام
بالفسق لا يقال بل يعزل لقوله تعالى لا ينال عهد الظالمين .
فان النيل بمعنى الوصول وهو آني ابتداء وزماني بقاء لانا نقول
الوصول بمعنى المصدر امر آني لابقائه وانما الباقي هو
الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو
الاول على ان صيغ الافعال للحدوث فليتأمل (قوله ولان
العصمة ليست بشرط ابتداء) يرد عليه انه ان اريد بالعصمة
ملكه الاجتناب فلا تقرب اذا المطلوب ان لا يشترط عدم
الفسق وان اريد عدم الفسق فعدم اشتراط ابتداء ممنوع قالوا
يشترط العدالة في الامامة لان الفاسق لا يصلح لامر الدين
ولا يوثق او امره (قوله قلنا انه لما فرغ من مقاصد الخ) اعلم
ان مباحث الامامة وان كانت من الفقه لكن لما شاع بين الناس
في باب الامامة اعتقادات فاسدة ومالت فرق اهل البدع
والاهواء الى تعصبات باردة تكاد تقضي الى رفض كثير
من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء
الراشدين الحقت تلك المباحث بالكلام وادرجت في تعريفه
عونا نقاصرين وصونا للائمة المهديين عن مطاعن المبتدعين
(قوله ولا نصفه) هو مكيال مخصوص بالضمير لاحدهم

دليل على تقدير ان يراد بالعهد
الامامة (قوله مكيا ل مخصوص
اصغر من المد) قوله على انه
المناط) فجاز اللعن على من
اتصف بتلك الاوصاف
لكن بلا تعيين شخص فافهم
(قوله لانه من مقاصد الفن)
اجيب بانه لو سلم فلا يجب
خروج جميع ما ذكر بعد الفراغ
من المقاصد عن الفن لكن
لا يخفى عليك انه لا يرفع
الاولوية اذ لا منع من الذكر
اثناء المقاصد (قوله واما
كفر منكره) اي منكر
الاجماع وهو النظام والشعية
وبعض الخوارج قالوا بعدم
جعية الاجماع مطلقا (قوله
على تقدير كون الجازم عاصيا)
لا بد من هذا القيد هنا اذ جزم
غير العاصي ليس بياس
(قوله وفيه بحث) فان قلت

وقد يجي بمعنى النصف فالضمير للمد (قوله فجي احبهم) اي
فاحبهم محبتي بمعنى ان المحبة المتعلقة بهم عين المحبة المتعلقة بي
وهكذا قوله فيبغضى ابنضهم (قوله فلما انه الخ) هذا انما يتم
في خصوصيات الاشخاص واما في الطوائف المذكورة
بالاوصاف كآكل الربا وشارب الخمر والفروج على السروج
فلا بل ترتيب اللعن على الوصف يدل على انه المناط (قوله
ولا يبالغ ولي درجة الانبياء) والاولى ان تذكر في مباحث
النبوته لانه من مقاصد الفن (قوله فعنما انه عصمة من الذنوب)
او معناه انه وفقه للتوبة الخالصه والتائب مكن لا ذنب له (قوله
لا يقال هذه ليست من النص) اعلم ان اللفظ اذا ظهرت منه المراد
فان لم يحتمل النسخ فحكم والا فان لم يحتمل التأويل فمفسر والا
فان سيق لاجل ذلك المراد فنص والافظا هر وان خفي فان
خفي اما رض فخافي وان خفي لنفسه وادرك عقلا فشكل او نقل
فجمل او لم يدرك اصلا فتشابه (قوله اذ ثبت كونها معصية
بدليل قطعي) ولم يكن المستحيل مأولا في غير ضروريات
الدين فتأويل الفلاسفة دلائل حدوث العالم ونحوه لا يدفع
كفرهم هذا في غير الاجماع القطعي متفق عليه واما كفر منكره
ففيه خلاف (قوله موافقة للحكمة) اي في حد ذاتها مع قطع
النظر عن حال الاشخاص والازمان لعدم اختلافها باختلاف
تلك الحال واما مثل حرمة الخمر فالحكمة فيه ليست ذاتية
فتمنى خلافه يحتمل ان يكون ارادة تبديل حال الاشخاص
والازمان (قوله فان قيل الجزم بان العاصي يكون في النار يأس)
اي على تقدير كون الجازم عاصيا وفس عليه امنا (قوله ومن
قواعد اهل السنة الخ) معنى هذه القاعدة انه لا يكفر في المسائل
الاجتهادية اذ لا نزاع في تكفير من انكر ضروريات الدين ثم
ان هذه القاعدة للشيخ الاشعري وبعض متابعيه واما البعض
الآخر فلم يوافقوهم وهم الذين كفروا المعتزلة والشيعة في بعض
المسائل فلا احتياج الى الجمع لعدم اتحاد القائل (قوله ومطالعة
علم النيب) اي اطلاعه فلا ينافي ان يكون بالقاء الجن (قوله ان له

رثا من الجن (قال في الصحاح يقال بهرثى من الجن أى سيس فالمنى ان له تعلقا وقربا من الجن ورثى على وزن فعيل) قوله (وتابعة) بالنصب عطف على رثا وهو اسم لقرين من الجن (قوله قال انك من المنظرين) وهذا اجابة وفيه بحث لجواز ان يكون اخبارا عن كونه من المنظرين في قضاء الله تعالى السابق دعا ولم يدع وقيل يستجاب دعاء الكافر في امور الدنيا ولا يستجاب في امور الآخرة وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث (قوله اسيد الغفارى) بفتح الهمزة وكسر السين المهملة والغفارى بكسر الغين المعجمة (قوله خسف بالشرق) خسف المكان ذهابه وغوره الى قعر الارض (قوله والضمير للحكومة والفتيا) هى بضم الفاء اسم كالفتوى وهما معنى واحدا روى ان غنم قوم افسدت ليل ازرع جماعة فحكم دواود عليه السلام بالنعم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين وهو ان يدفع الحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى يعود الى الهيئة الاولى ويدفع الشاة الى اهل الحرث ينتفعون بها ثم يترادون فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وحكم بذلك واعترض على هذا الدليل بان لا يحتمل ان يكون التخصيص لكون ما فهمه سليمان احق كما يشعر به غير هذا ارفق (قوله وقد اجتمعوا على ان الحق الخ) اعترض عليه بان الاجماع في الحكم الغير الاجتهادى والبحث في الاجتهاديات فلا تقرب على ان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر (قوله لا تفرقة الخ) واعترضوا عليه بانه ان اريد التفرقة بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادى فلا تقرب وان اريد بالنسبة الى الحكم المطلق فغير مسلم بل هو اول المسئلة (قوله فلو جوه الاول ان الله امر الملائكة الخ) الوجهان الاولان يفيدان تفضيل رسل البشر اذا قائل بالفضل بين آدم وغيره لا تفضيل العامة (قوله وقد خص ذلك بالاجماع الخ) فاما ان يخص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء فيفيد

قال تعالى في آية اخرى فانك من المنظرين الآية بفاء التعقيب فدللت على الاستجابة قلت هو بحث آخر والكلام ههنا على ما في سورة الاعراف فافهم (قوله غير هذا ارفق الخ) لعل دلالة على عدم اصابة داود عليه السلام غير خفية على من فهم ان لا ارفق في فتياه الا بجانب واحد وان تعبير ابنه عليه السلام بصيغة التفضيل تأدب ظاهر فافهم (قوله والبحث في الاجتهاديات) فيجوز تعدد الحكم فيها (قوله فقير مسلم) قد تختار الشق الثانى وثبت عدم التفرقة فيما بين الاشخاص بأن كلا من المجتهدين لا يجوز اختصاص ما ادى اليه اجتهاده من الحكم ببعض الاشخاص دون بعض مع تنافيهما فرضا كما لا يخفى (قوله لكن الثانى اولى) قيل لا فضل لجميع آلهما على ما عدا رسل الملائكة فالاولى الاول وجوابه ان اضافة الآل للعهد فالمراد مؤمنوهم فقط فلا غبار في كلامه (قوله صفات فاضلة) كالاخلاص

وقوة العقيدة وعدم
الفتور عن التسبيح آناء
الليل واطراف النهار
(قوله في حق الانبياء)
اذهم على هذه الصفات
(قوله يظهر ان هذا الوجه)
اي الوجه الرابع هذا آخر
ما اوردته من الكلام والحمد لله
على التمام وعلى رسوله السلام
 وآله الكرام وصحبه العظام
 قد وقع الفراغ من جمعه
 وتأليفه ليلة السبت قبل
العشاء الثامنة عشر من شهر
رجب المرجب المنتظم
في سلك شهور سنة تسع
واربعين وتسعمائة من الهجرة
النبوية والحمد لله وحده

٢٢

٢

تفضيل الرسل فقط واما ان يخص من العالمين رسل الملائكة
فيفيد تفضيل الرسل والعامية على عامة الملائكة لكن
الثاني اولى اذ من قواعدهم ان جل اللفظ الاخير على
المجاز اولى من جل الاول كيلا يكون كثرع الخلف قبل
الوصول الى شط النهر (قوله اشق وادخل في الاخلاص
فيكون افضل) وقد قال عليه السلام افضل الاعمال اجزها
ان قلت للملائكة في مقابلة عمل البشر صفات فاضلة
يضمحل فضل العمل في جنبها قلت هذا الادعاء
بما لا يقبل في حق الانبياء وبه يظهر ان هذا
الوجه ايضا يفيد تفضيلهم فقط
ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء
والله ذو الفضل

العظيم

٢

متن العقائد لعمر النسفي رحمه الله تعالى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال اهل الحق حقايق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق خلافا للسوفسطائية واسباب العلم للخلق
ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل فالحواس السمع والبصر والشم والذوق
واللمس وبكل حاسة منها توقف على ما وضعت هي له والخبر الصادق على نوعين احدهما الخبر
المواتر وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وهو موجب للعلم
الضروري كالعالم بالملك الخالية في الازمنة الماضية والبلدان النائية. النوع الثاني خبر الرسول
المؤيد بالمعجزة وهو موجب العلم الاستدلالي والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة
في التيقن والثبات. اما العقل فهو سبب للعلم ايضا وما ثبت منه بالبداهة فهو ضروري كالعلم بان كل
شيء اعظم من جزئه وما ثبت بالاستدلال فهو كسبي. والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء
عند اهل الحق. والعالم بجميع اجزائه يحدث اذهوا عيان واعراض فالعيان ما يكون له
قيام بذاته وهو اما مركب وهو الجسم او غير مركب كالجوهر وهو الجزء الذي لا يتجزى
والعرض ما لا يقوم بذاته ويحدث في الاجسام والجواهر كاللون والاكوان والطعوم
والروائح. والمحدث للعالم هو الله تعالى الواحد القديم القادر الحي العليم السميع البصير
الشأن المريد ليس بعرض ولا جسم ولا جوهر ولا مصور ولا محدود ولا معدود
ولا متبعض ولا منجز ولا متركب ولا متناه ولا يوصف بالمائية ولا بالكيفية ولا يمكن
في مكان ولا يجري عليه زمان ولا يشبهه شيء ولا يخرج من علمه وقدرته شيء وله صفات
ازلية قائمة بذاته وهي لا هو ولا غيره وهي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر
والارادة والمشيئة والفعل والتخليق والترزيق والكلام فهو متكلم بكلام هو صفة
له ازلية ليس من جنس الحروف والاصوات وهو صفة منافية للسكوت والآفة والله
تعالى متكلم بها امرناه بخبر والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وهو مكتوب
في مصاحفنا محفوظ في قلوبنا مقرو بالسنتنا مسموع بأذاننا غير حال فيها والتكوين

صفة الله تعالى ازلية وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده وهو غير المكون عندنا والارادة صفة الله تعالى ازلية ورؤية الله تعالى جازية في العقل واجبة بالنقل ورد الدليل السمي بإيجاب رؤية الله تعالى في دار الآخرة فيرى لا في مكان ولا على جهة ومقابلة واتصال شعاع وثبوت مسافة بين الراي وبين الله تعالى والله تعالى خالق لافعال العباد من الكفر والايمان والطاعة والعصيان وهي بارادته ومشيتته وحكمه وقضيته وتقديره والعباد افعال اختيارية يثابون بها ويماقبون عليها والحسن منها برضا الله تعالى والاستطاعة مع الفعل وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل ويقع الاسم على سلامة الاسباب والآلات والجوارح وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه وما يوجد من الالم في المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان وما اشبهه كل ذلك مخلوق الله تعالى لاصنع للعبد في تخليقه والمقتول ميت باجله والموت قائم باليت مخلوق الله تعالى والاجل واحد والحرام رزق وكل يستوفي رزق نفسه حلالا كان او حراما ولا يتصور ان تأكل انسان رزق غيره والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين وتنعيم اهل الطاعة في القبر وسؤال منكر ونكير ثابت بالدلائل السمعية والبصيرة حق والوزن حق والكتاب حق والسؤال حق والحوض حق والصراط حق والجنة حق والنار حق وهما مخلوقتان موجودتان باقيتان لا تفنيان ولا يفني اهلها والكيرة لا تخرج البعد المؤمن من الايمان ولا تدخله في الكفر والله تعالى لا يفر ان يشرك به ويفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغار والكبار ويجوز العقاب على الصغيرة والعفو عن الكبيرة اذ لم يكن عن الاستحلال والاستحلال كفر والشفاعة ثابتة للرسول والاخيار في حق اهل الكبار واهل الكبار من المؤمنين لا يخلدون في النار والايمان هو التصديق بما جاء من عند الله والاقرار به فاما الاعمال فهي تترايد في نفسها والايمان لا يزيد ولا ينقص والايمان والاسلام واحد واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح له ان يقول انا مؤمن حقا ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله والسعيد قديشقي والشقي قد يسعد والتغير يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته وفي ارسال الرسل حكمة وقد ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين ومنذرين ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدين والدنيا

وايدهم بالمعجزات الناقضات للعادات واول الانبياء عليهم السلام آدم وآخريهم
 محمد عليهما السلام وقد روى بيان عددهم في بعض الاحاديث والاولى ان
 لا يقتصر على عدد في التسمية وقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم
 نقصص عليك ولا يؤمن في ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم او يخرج منهم من
 هو فيهم وكلهم كانوا مخبرين مبلغيين عن الله تعالى صادقين ناصحين * وافضل الانبياء محمد
 عليه السلام * والملائكة عباد الله العاملون بامرهم ولا يوصفون بذكورة ولا انوثة والله
 تعالى كتب انزلها على انبيائه ودين فيها امره ونهيهم ووعدهم ووعدهم * والمعراج لرسول
 الله تعالى عليه السلام في اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء الله تعالى من العلى حق
 * وكرامات الاولياء حق فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة الاولى من قطع المسافة
 البعيدة في المدة القليلة وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة والمشى على الماء
 وفي الهواء وكلام الجاد والعجماء او غير ذلك من الاشياء ويكون ذلك معجزة للرسول
 الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها انه ولي ولن يكون وايا الا
 وان يكون محقا في ديانتهم وديانته الاقرار برسالة رسوله * وافضل البشر بعد نبينا
 ابو بكر الصديق ثم عمر الفاروق ثم عثمان ذي النورين ثم على رضى الله تعالى عنهم
 وخلافتهم على هذا الترتيب ايضا والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وامارة والمسلمون
 لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم
 واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات
 الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغار الذين
 لا اولياء لهم وقسمة الغنائم وينبغي ان يكون الامام ظاهرا لا مختفيا ولا منتظرا ويكون من
 قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببني هاشم واولاد على رضى الله عنه ولا يشترط
 في الامام ان يكون معصوما ولا ان يكون افضل من اهل زمانه ويشترط ان يكون من اهل
 الولاية المطلقة سائسا قادرا على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود الاسلام وانصاف المظلوم
 من الظالم * ولا ينزل الامام بالفسق والجور ويجوز الصلوة خلف كل بروفاجر ونصلي على
 كل بروفاجر ونكف عن ذكر الصحابة الا بخير ونشهد بالجنة للبشارة المبشرة الذين بشرهم
 النبي عليه السلام * ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر ولا نحرم نبيذ التمر
 * ولا يبلغ ولي درجة الانبياء * ولا يصل العبد الى حيث يسقط عنه الامر والنهي
 والنصوص تحمل على ظواهرها والمدول عنها الى معان يدعيها اهل الباطن الحاد بكفر *
 ورد النصوص كفر واستحلال المعصية كفر والاستهزاء على الشريعة كفر والياس
 من الله كفر والا من من الله كفر وتصديق الكاهن بما يخبر عن النيب كفر * واعدوم

ليس شيء * وفي دعاء الأحياء للأموات وصدقهم عنهم تقع لهم * والله تعالى يجيب
الدعوات ويقضى الحاجات . وما أخبر به النبي من اشراط الساعة من خروج
الذجال ودابة الأرض ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه السلام
وطلوع الشمس من مغربها فهو حق . والمجتهد قد يخطئ وقد
يصيب ورسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل
الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر
افضل من عامة الملائكة





